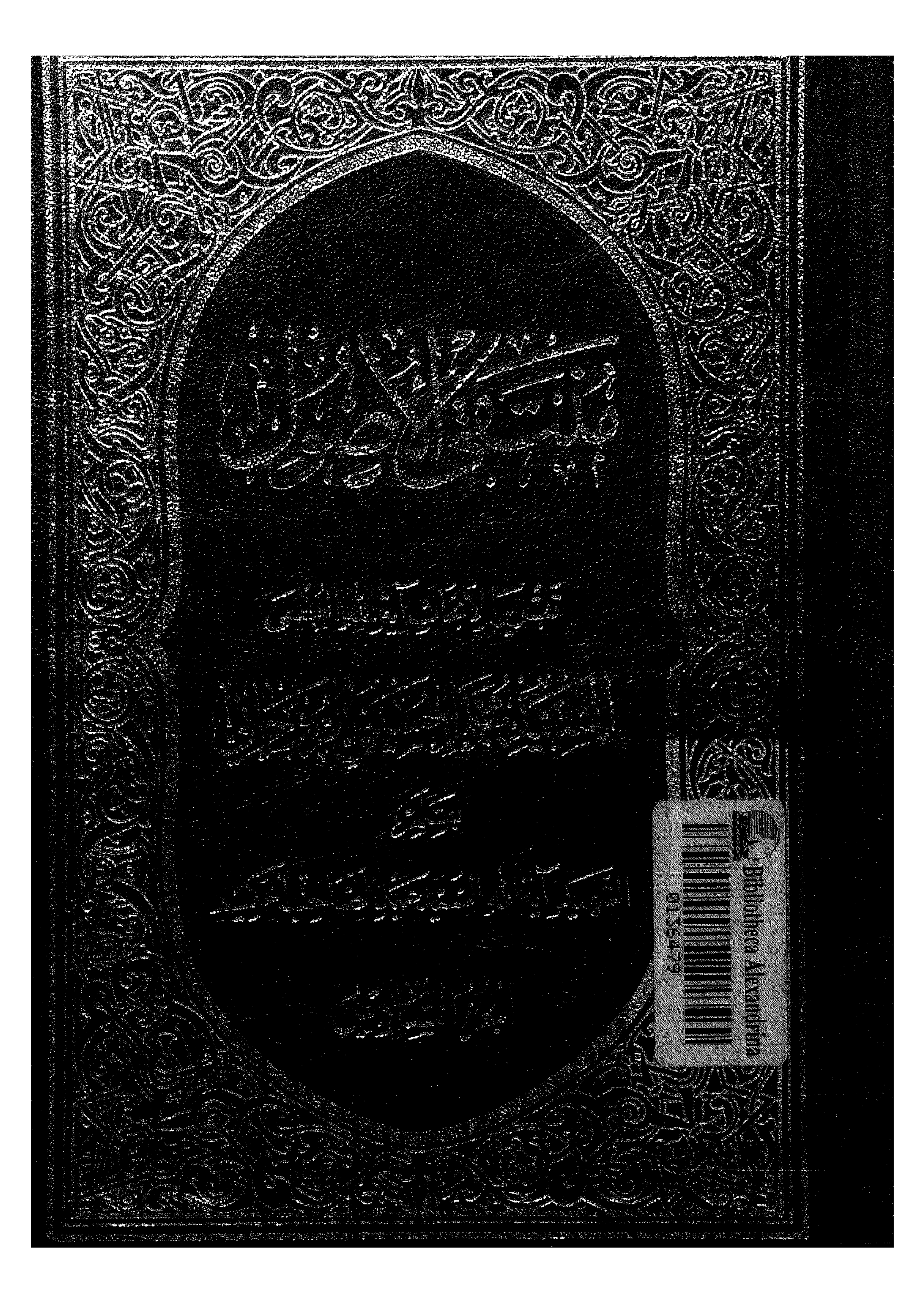

Bibliotheca Alexandrina
0136479


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

منتقى الأصول

تقريراً لأبحاث آية الله العظمى

السيد محمد الحسيني الروحاني

الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم

الجزء السادس

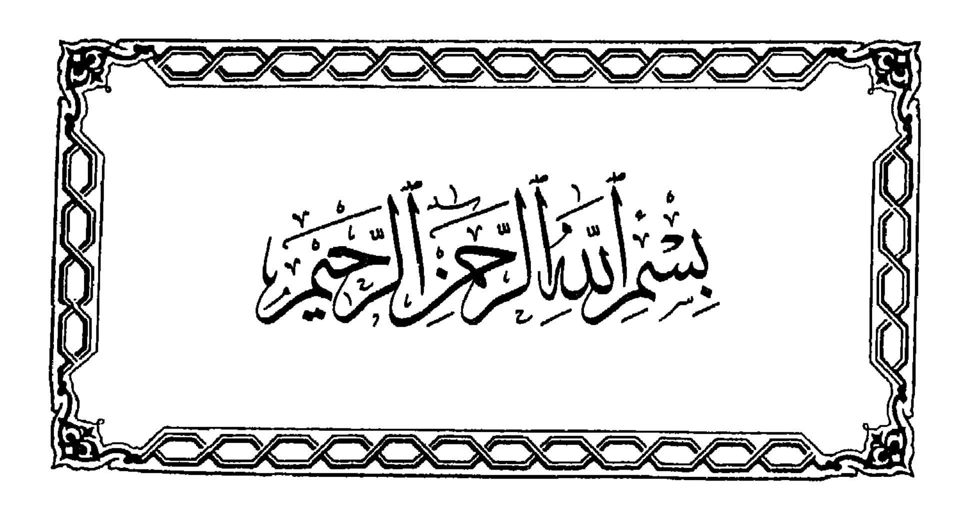
Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اسم الكتاب	منتقى الأصول ج٦
المؤلف:	الشيهد آية الله السيد عبدالصاحب الحكيم
المطبعة:	الهادي
الطبعة:	الثانية ١٤١٦ هـ
الكمية:	٢٠٠٠ نسخة
السعر:	٧٠٠٠ ريال

حقوق الطبعة محفوظة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأَسْتِصْحَابُ


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاستصحاب

وقبل الدخول في بيان أدلته يحسن تقديم امور.

الأمر الاول: ما اشار اليه المحقق النائيني: من ان البحث عن حجية امر يكون بنحوين:

الاول: ان يكون المبحوث عن حجيته: امرا محققاً موجوداً. والبحث عن انه حجة او ليس بحجّة كالبحث عن حجية خبر الواحد. فان البحث عن ثبوت الحجية له وعدمه.

الثاني: ان يكون موضوع الحجية أمراً مفروغا عن حجيته على تقدير وجوده، فالبحث في الحقيقة يرجع الى البحث عن ثبوته، كالبحث عن حجيةالمفاهيم، فان المفهوم لو ثبت كان حجة بلا اشكال لكونه من مصاديق الظهور، فجهة البحث هي ثبوت المفهوم وعدم ثبوته.

إذا اتضح ذلك، فهل البحث عن حجية الاصل العملي ـ كالاستصحاب ـ من قبيل النحو الاول او الثاني، او لا هذا ولا ذاك؟. افاد (قدس سره): انه ليس من القسم الاول كما هو واضح، اذ الاصل العملي ليس إلا عبارة عن تعبد الشارع باحد طرفي الشك تعيينا او تخييراً، وهو ليس مفروض الوجود كي يبحث عن حجيته، بل يبحث عن وجوده. كما انه ليس من القسم الثاني وان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كان اقرب اليه، لان موضوع الحجية فيه يغاير نفس الحجية مصداقا وان لم ينفك عنها خارجا، مع امكان التفكيك بينهما عقلا فالمفهوم غير الحجية. وهذا بخلاف البحث عن حجية الاصول العملية، فان الحجية عين التعبد الشرعي ولا يمكن التفكيك بينهما عقلا[١].

أقول: لا يخفى ان البحث في هذه الجهة أشبه بالبحث اللفظي. ولا يهمنا تحقيق كيفية اطلاق الحجة على الاصل العملي، وانه من قبيل أي القسمين هو، فانا نبحث عن امر واقعي وهو ثبوت التعبد الشرعي في مورد الشك في البقاء، ولا أهمية لتحقيق ان اطلاق الحجة عليه بأي نحو، والظاهر اختلاف ذلك باختلاف المباني فيما هو المجعول في باب الاستصحاب وما هو المقرر منجزيته من كونه نفس الحكم بالبقاء، او نفس اليقين السابق، او الشك اللاحق كما احتمله بعض فلاحظ.

الأمر الثاني: في تعريف الاستصحاب.

وهو لغة ـ كما قيل ـ أخذ الشيء مصاحبا.

واما اصطلاحاً: فقد عرف بتعاريف متعددة:

التعريف الاول: ذكر الشيخ (رحمه الله): ان أخصر التعاريف وأسدها: «ابقاء ما كان»[٢]، ويراد بالابقاء هو الحكم بالبقاء لا الابقاء التكويني، فانه لا محصل له. وعليه فلا يرد عليه ما اورده المحقق النائيني فراجع[٣].

التعريف الثاني: ما جعله الشيخ ازيف التعاريف وهو تعريفه بانه: «كون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق».[٤]

---

(١) المحقّق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ٣٤٢/٢ ـ الطبعة الأولى.
(٢) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣١٨ ـ الطبعة الأولى.
(٣) المحقّق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ٣٤٣/٢ ـ الطبعة الأولى.
(٤) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣١٨ ـ الطبعة الأولى.

ووجه زيفه: ان هذا التعريف تعريف للاستصحاب بمورده ومحله لا به نفسه، ثم انه وجهه بما يخرجه عن البطلان الواضح، واورد عليه، وسنعود إليه انشاء الله تعالى.

التعريف الثالث: ما عرفه به صاحب الكفاية بانه: «الحكم ببقاء حكم او موضوع ذي حكم شك في بقائه»[1].

وهذا التعريف تفصيل وتوضيح لتعريف الشيخ (رحمه الله). وقد أشار (قدس سره) الى تعريفه: ببناء العقلاء على البقاء، وتعريفه: بالظن الناشئ من العلم بثبوته ونفاهما بانه على هذين التعريفين لا تتقابل فيه الاقوال، ولا يتوارد فيه النفي والاثبات على مورد واحد بل موردين، ثم هون (قدس سره) الامر بان المقصود من هذه التعاريف شرح الاسم لا الحد والرسم، فلا مورد للاشكال عليها بعدم الطرد اولعكس.

التعريف الرابع: ما عرفه به المحقق النائيني (قدس سره): «بانه الحكم الشرعي ببقاء الاحراز السابق من حيث الجري العملي»[2]، وقد بنى هذا التعريف على استفادة الاستصحاب من الاخبار.

التعريف الخامس: ما قد عرف الاستصحاب به ايضا: «بانه عبارة عن الابقاء العملي» .

هذه جملة من تعاريف الاستصحاب. وتحقيق الكلام ان يقال: ان التعريف المبحوث عنه هو التعريف الاصطلاحي الذي وقع في تعبيرات الاصوليين والفقهاء.

ولا يخفى ان هنا جهات ثلاث ترتبط بهذا المصطلح:

احداها: اطلاق الدليل والحجة عليه، فيقال: يدل عليه الاستصحاب، او

---

(١) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/٣٨٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقّق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ٢/٣٤٣ ـ الطبعة الأولى.

يحتج بامور منها الاستصحاب، ونحو ذلك من التعبيرات الواقعة كثيراً في بحوث الفقهاء في مختلف المسائل الفقهية.

وثانيها: اختلاف مدركه من تعبد الشارع او بناء العقلاء او حكم العقل الظني.

وثالثها: تفرع الاشتقاقات منه كالمستصحَب والمستصحِب واستصحَبَ ويستصحب، وغيرها.

ومن الواضح انه لابد في تشخيص ما هو الأنسب في تعريفه من ملاحظة هذه الجهات الثلاث وثبوتها مع الالتزام به.

والـذي نراه ان جميع ما ذكـر في تعريفه مما تقدم لا يخلو عن خدشة بملاحظة هذه الجهات.

اما الخامس وهو تعريفه: بالابقاء العملي، فهو وان صحح الاشتقاق منه المسند الى المكلف، لكن اطلاق الحجة عليه غير سديد بملاحظته، اذ لا معنى لكون الابقاء العملي حجة ودليلاً، بل هو يحتاج الى حجة كما لا يخفى.

كما انـه لا ينسجم مع اعتباره من باب حكم العقل، اذ المراد بالحكم العقلي هو الادراك الظني، ولا معنى لادراكه البقاء العملي.

واما الاول وهو تعريفه: بالابقاء بمعنى الحكم بالبقاء: فهو مما لا معنى له لان بقـاء الحكم هو عين الحكم الشـرعي في مرحلة البقاء، ومقتضى هذا التعريف ان الاستصحاب هو الحكم بالحكم وهو مما لا محصل له.

نعم، اطلاق الحجة عليه سديد كما سنشير اليه في التعريف المختار.

كما انه لا ينسجم مع اعتبار الاستصحاب من باب العقل او بناء العقلاء، اذ ليس شأن العقل هو الحكم بالبقاء وانما شأنه ادراك نفس البقاء ظنا.

وبعبارة اخرى: ان الحكم بالبقاء ليس متعلق الادراك العقلي بل نفس البقاء هو متعلقه. كما ان العقلاء ليس شأنهم الحكم، بل شأنهم البناء العملي على

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشيء. واما صحة الاشتقاق مع اسناده الى المكلف فسيأتي توجيهه في التعريف المختار.

واما الرابع وهو تعريفه: بانه الحكم الشرعي ببقاء الاحراز السابق من حيث الجري العملي: فهو مضافاً الى اختصاصه بها اذا اعتبر من باب الاخبار باعترافه (قدس سره)، تعريف له بها سيأتي المناقشة فيه وما هو محل النقض والابرام.

واما الثاني وهو تعريفه: بانه كون الشيء متيقن الحدوث مشكوك البقاء، الذي حكم الشيخ بزيفه، فقد ارتضاه المحقق النائيني بناء على كون الاستصحاب من الإمارات الظنية ووجهه بما أشار اليه الشيخ: من ان ما يوجب الظن بالبقاء ويكشف عنه بالكشف الظني هو ذلك[1].

ولكن فيه: ان ما يوجب الظن بالبقاء ليس هو اليقين السابق والشك اللاحق، بل هو غلبة بقاء الحادث، فانه بملاحظة ان ما يحدث يبقى مستمراً بحسب الغالب يحصل الظن في المورد المشكوك بالحاقه بالغالب.

ولا يخفى عليك انه لا دخل لليقين بالحدوث في ذلك أصلا، بل الملازمة الغالبة بين نفس الحدوث والبقاء.

إذن فليس اليقين من موجبات الظن كي يعرف الاستصحاب به. نعم اثر اليقين بالحدوث كاثر اليقين بسائر الامور ذوات الاثر في كونه كاشفا عن موضوع الاثر، فهو طريق ومحرز لمصداق من مصاديق الظن الناشئ من قبل الغلبة. فتدبر ولا تغفل.

والذي نراه في تعريف الاستصحاب ان يقال: انه نفس بقاء المتيقن السابق عند الشك، ويراد به ثبوت الحكم في مرحلة البقاء، ولعله اليه يرجع تعريفه بالابقاء المفسر بالحكم بالبقاء، ويكون التعبير بالحكم بالبقاء نظير

(١) المحقّق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ٢/٣٤٣ ـ الطبعة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التعبير بالحكم بالحرمة او الوجوب، مع ان الحرمة نفس الحكم.

وكيف كان، فتعـريفـه بما ذكرنا ينسجم مع جميع مدارك الاستصحاب فالشارع يحكم بثبوت المتيقن عند الشك في بقائه وهو معنى بقاء المتيقن.

كما ان بناء العقلاء العملي على بقاء المتيقن السابق، وما يدركه العقل ظنا، هو البقاء.

واما الاشتقاق المسند الى المكلف، كقولك: «استصحبت الحكم الفلاني»، فهو على هذا التعريف لا يخلو عن مسامحة، اذ المستصحب هو الحاكم لا المكلف.

لكن هذه المسامحة لابد منها على جميع التعاريف غير تعريفه بالابقاء العملي.

فاذا فرض عدم صحـة الالتزام بتعريفه بالابقاء العملي كما تقدم، فلا محيص عن الالتـزام بهذه المسـامحـة، فيقال: ان المراد من: «استصحبت» هو التمسك بالاستصحاب والاستناد اليه ونحو ذلك.

واما اطلاق الحجة عليه، فهو صحيح بناء على ما تقدم في اوائل مباحث الظن، من ان الحكم الظاهري حكم طريقي ـ ويصطلح عليه بالحكم الاصولي ـ يلحظ فيه تنجيز الواقع وايصال الواقع. فانه على هذا يترتب عليه التنجيز والتعذير عقلا وهذا هو معنى الحجية.

ومن الواضح ان الحكم الاستصحابي حكم ظاهري طريقي، ولذا ينطبق الاستصحاب في موارد الاحكام غير الالزامية كالاباحة والاستحباب، فيكون النهي عن النقض كناية عن بقاء الحكم السابق كما كان، لا انه نهي حقيقي وتحريم للنقض العملي حقيقة، والا لما انطبق على موارد الترخيص اذ لا يجب الفعل او الترك فيها، ولا يقصد من حرمة النقض فيها سوى ايصال الحكم الواقعي والتنجيز او التعذير. فلاحظ.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ثم انـه لابد من تقييد تعريف الاستصحاب ببعض الخصوصيات من اليقين السابق والشك اللاحق وغير ذلك مما يظهر تقومه به.

هذا تمام الكلام في تعريف الاستصحاب، وقد طال الكلام فيه مع انه لا يستحق الاطالة لعدم الاثر العملي المترتب عليه كما لا يخفى.

الأمر الثالث: في كون مسألة الاستصحاب اصولية أو لا؟.

الذي يظهر من الشيخ (رحمه الله) التوقف في كونها اصولية على تقدير استفادتها من الاخبار[(١)].

والتحقيق: انك عرفت في مبحث ضابط المسألة الاصولية: ان المسألة الاصولية هي المسألة التي تتكفل رفع التردد في مقام العمل، وبذلك افترقت عن المسألة الفقهية، وهي ما كان نظرها الى نفس المحتمل بوضوح.

وعليه، فيكون الاستصحاب من مباحث الاصول كما مر بيانه فراجع[(٢)].

وقد عرفت هناك انه لا يختلف الحال بين ما يجري في الشبهات الحكمية او يجري في الشبهات الموضوعية، وان تخصيص المسألة الاصولية بما يجري في الشبهات الحكمية بلا موجب.

ولو فرض عدم كون الاصل الجاري في الشبهات الموضوعية من علم الاصـول، فهـو لا ينـافي كون الجـاري في الشبهـات الحكمية منـه، فيكون الاستصحاب بلحاظ جريانه في الشبهات الحكمية مسألة اصولية لاندراجه في ضابطها. وبلحاظ جريانه في الشبهات الموضوعية مسألة فقهية. ولا مانع من كون مسألة واحدة ذات جهتين بلحاظ تعدد موردها بعد عموم دليلها، نظير مسألة حجية خبر الواحد بناء على شموله للاخبار بالموضوعات وعدم اختصاصه بالاحكام.

---

(١) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣١٩ ـ الطبعة الأولى.

(٢) راجع ١/ ٢٨ من هذا الكتاب.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذا تحقيق الكلام في هذه الجهة باختصار ولا تحتاج الى إطالة.

واما ما تمسك به صاحب الكفاية في اثبات عدم كون مسألة الاستصحاب فقهية: بان مجراها قد يكون حكما اصولياً كالحجية[1].

فهو لا يخلو عن غرابة، اذ الشيخ (رحمه الله) قد تعرض الى ذلك وبيّن انه قد يكون مجرى المسألة الفقهية مسألة اصولية، كقاعدة نفي الحرج التي تجري في نفي الفحص عن المعارض للعموم الى حد القطع بالعدم، كما انها تجري في نفي الاحتياط في مقدمات دليل الانسداد.[2] فتدبر.

الأمر الرابع: في الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع. فانها جميعاً تشترك في ثبوت اليقين والشك فقد يتخيل ان الدليل المتكفل لعدم نقض اليقين والشك يتكفل اعتبار هذه القواعد الثلاث، فلابد من بيان خصوصيات الفرق بينها موضوعا.

ثم يبحث عن شمول دليل الاستصحاب لها او أنه يختص بالاستصحاب.

فنقول: اما الاستصحاب فموضوعه: ان يتعلق اليقين بشيء ويتعلق الشك في بقائه من دون اعتبار تقدم اليقين زمانا وعدمه.

واما قاعدة اليقين فموضوعها: ان يتعلق اليقين بشيء في زمان معين ثم يشك بعد ذلك في نفس ذلك الشيء بلحاظ ذلك الزمان، كما اذا تعلق اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة ثم زال ذلك اليقين وشك في يوم الاثنين انه عادل يوم الجمعة او لا، ويعبر عنه بالشك الساري. فمتعلق اليقين والشك أمر واحد بجميع خصوصياته، وانما الاختلاف في زمان نفس اليقين والشك. على خلاف الاستصحاب، فان متعلق اليقين والشك يختلفان زمانا وان إتحدا ذاتا.

---

(١) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/٣٨٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣٢٠ ـ الطبعة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واما قاعدة المقتضي والمانع فموضوعها: ان يتعلق اليقين بوجود المقتضي للاثر ويشك في وجود المانع عنه، فمتعلق اليقين والشك في هذه القاعدة مختلفان ذاتا، كما لو فهم من لسان الأدلة ان ملاقاة الماء للنجس مقتضي للانفعال، وان الكرية مانعة، فلاقى ماء مشكوك الكرية شيئاً نجسا، فانه بناء على اعتبار قاعدة المقتضي والمانع ـ كما بنى عليها بعض المحققين ـ يلتزم في المثال بنجاسة الماء.

وسيأتي انشاء الله تعالى بعد ذكر أدلة الاستصحاب البحث عن امكان استفادة هاتين القاعدتين منها كما انه يبحث عن وجود دليل مستقل عليهما. فانتظر.

الأمر الخامس: في تقسيمات الاستصحاب.

وقد نوع الشيخ (رحمه الله) تقسيمات الاستصحاب بلحاظ نفس المستصحب من كونه وجوديا او عدميا ـ وفي خصوص استصحاب عدم التكليف من العدميات كلام برأسه تقدمت الإشارة اليه في مسألة البرائة وسيجيء البحث عنه في البحث عن استصحاب الحكم الكلي انشاء الله تعالى ـ، او كونه حكما شرعيا كلياً او جزئياً، وكونه موضوعا خارجيا وغير ذلك. وبلحاظ الدليل الدال على المستصحب في زمان اليقين من كونه اجماعا او غيره، او كونه دليلا عقليا او شرعيا، ونحو ذلك. وبلحاظ الشك في البقاء من كون منشئه الشك في المقتضي او الشك في الرافع ونحو ذلك[1].

ولا يهمنا التعرض الى هذه التقسيمات لوضوح بطلان بعضها بعد ملاحظة الأدلة، انما المهم منها ثلاثة وقعت مورد النقض والابرام من قبل المحققين.

---

(١) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣٢٢ ـ الطبعة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التقسيم الاول: التفصيل بين الحكم الشرعي المستفاد من العقل وغيره، فلا يجري في الاول. وقد قربه الشيخ (رحمه الله)[١].

التقسيم الثاني: التفصيل بين الاحكام الكلية الشرعية وبين الموضوعات الخارجية والاحكام الجزئية، فلا يجري في الاول وقد بنى عليه من المتأخرين السيد الخوئي (حفظه الله)[٢].

التقسيم الثالث: التفصيل بين ما كان الشك ناشئاً من الشك في المقتضي وبين ما كان ناشئاً من الشك في الرافع، فلا يجري في الاول. وقد بنى عليه الشيخ[٣] وتابعه عليه غيره[٤]. وقد وقع الكلام في المراد بالمقتضي.

فلابد من تحقيق الكلام في هذه الاقوال ولنتعرض الآن الى.

التفصيل الأول

وقد يقرب بوجوه:

الوجه الاول: ان الحكم العقلي مبين مفصل محدد الموضوع، باعتبار ان الحاكم لا يمكن ان يتردد في حدود حكمه ومقدار سعته. وعلى هذا يكون الحكم الشرعي المستند اليه معلوم الموضوع بحدوده، وفي مثل ذلك يمتنع الاستصحاب..

اما لاجل انّ الشك في البقاء لابد وان يكون ناشئا من الشك في بقاء الموضوع، اذ لو كان الموضوع باقيا بخصوصياته لما حصل الشك، ومع الشك في بقاء الموضوع لا يصح إجراء الاستصحاب، لما سيأتي من اعتبار بقاء الموضوع فيه.

---

(١) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣٢٥ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الأصول ٣٦/٣ ـ الطبعة الأولى.

(٣) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣٢٨ ـ الطبعة الأولى.

(٤) المحقّق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ٣٧٨/٢ ـ الطبعة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واما لاجل امتناع الشك في البقاء، لان الموضوع ان كان موجوداً كان الحكم موجوداً لا محالة، وان لم يكن موجوداً ارتفع الحكم لا محالة، لارتفاع الحكم بعدم موضوعه، فلو فرض ثبوت حكم شرعي والحال هذه فهو حكم جديد حادث لموضوع جديد، لابقاء لذلك الحكم.

وهذا التقريب يمكن رده:

اما دعوى ان الشك في بقاء الحكم لابد وان يكون ناشئا من الشك في بقاء الموضوع بسبب احتمال تغير بعض ماله دخل في الحكم. فتندفع: بان الموضوع الذي يعتبر بقاؤه في جريان الاستصحاب هو الموضوع العرفي وما يراه العرف معروضا للحكم بحسب مناسباته الذهنية دون الموضوع الدقي العقلي وهو كل ما له دخل في الحكم.

ومن الواضح ان الموضوع بنظر العرف قد يكون باقيا حتى مع الجزم بزوال بعض الخصوصيات الملحوظة في حدوث الحكم، فضلا عن صورة احتمال زوالها، لانها بنظره جهة تعليلية لا تقييدية.

واما دعوى امتناع الشك في البقاء بالبيان المتقدم. فتندفع بما افاده في الكفاية وتبعه غيره من ان زوال حكم العقل بزوال بعض الخصوصيات المقومة للحكم بنظره لا يستلزم زوال حكم الشرع في تلك الحال، لاحتمال انّ الخصوصية الزائلة غير دخيلة في ملاك الحكم واقعا، وقد اطلع الشارع على ذلك لاحاطته بالامور فيكون حكمه باقيا لبقاء ملاكه، ولم يطلع العقل عليه لقصور ادراكه فلم يحكم عند زوالها. ولا ينافي ذلك الالتزام بالملازمة بين الحكمين، اذ المقصود بها الملازمة بينهما في مقام الاثبات لا مقام الثبوت، فلا يمتنع ان يحكم الشارع بشيء من دون ان يحكم به العقل، فتدبر[1].

---

(١) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/٣٨٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الـوجـه الثـاني: ان الخصـوصيات المـأخـوذة في الحكم العقـلي كلها خصـوصيات تقييدية مأخـوذة في الموضوع قيداً ولم تلحظ علة لثبوت الحكم لمعروضه، فموضوع الحكم العقلي بقبح الصدق في حال الاضرار، هو الصدق بقيد كونه مضراً، لا ان موضوعه هو الصدق وعلته الاضرار.

وعليه، فالشك في بقاء الخصوصية يستلزم الشك في الموضوع قهراً.

وهذا الوجه وان لم يذكر في الكلمات في المقام، لكن يمكن ان يستفاد من بعض كلمات المحقق الاصفهاني في مبحث مقدمة الواجب[1]، حيث التزم هناك بان عنوان المقدمية جهة تقييدية لا جهة تعليلية كما يراه صاحب الكفاية[2].

وعلى كل فيمكن التنظر فيه من جهتين:

الاولى: ان الاساس الذي يبتني عليه ليس من المسلمات، فان هناك من لا يرى ان جميع الخصوصيات ملحوظة جهات تقييدية في موارد الاحكام العقلية.

الثانية: انه لو سلم ذلك، فهذا لا ينفع بعد ما عرفت من ان المدار في الموضوع على نظر العرف لا نظر العقل، فكون الخصوصية تقييدية بنظر العقل لا يجدي اذا لم تكن كذلك بنظر العرف، بل كانت من طواري الموضوع وحالاته بنظره.

نعم، لو قلنا بان المدار على الموضوع المأخوذ في دليل الحكم لأجدى ما ذكر، اذ دليل الحكم على الفرض هو العقل، والمفروض ان الخصوصية بحسبه مقومة.

الوجه الثالث: دعوى ان الخصوصية المتبدلة او المشكوكة مقومة بنظر العرف، فلا مجال للاستصحاب حنيئذ. وذلك بأحد بيانين:

البيان الاول: ان الكلام فيما نحن فيه في الاحكام العقلية المستتبعة لحكم

---

(١) الأصفهاني المحقّق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣٤٧/١ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/ ٩٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشرع ـ بناء على الملازمة ـ، وهي تختص باحكامه في باب التحسين والتقبيح.

وعليه، فنقول: ان كل خصوصية تكون دخيلة في حكم العقل بالحسن او القبح، فهي تكون قيداً لفعل المكلف المحكوم بالحسن او القبح لا قيداً في الموضوع. وبعبارة اخرى: ان الخصوصيات المأخوذة في حكم العقل العارض على فعل المكلف مأخوذة قيداً لمتعلق الحكم لا لموضوعه، فلا محالة يتقيد متعلق الحكم الشرعي المستكشف عن الحكم العقلي بتلك الخصوصيات تبعا للحكم العقلي.

فاذا حكم العقل بقبح الصدق الضار، كان متعلق الحكم الشرعي بالحرمة هو الصدق المضر.

وقد تقرر ان كل خصوصية تؤخذ في المتعلق تكون مقومة بنظر العرف، وليس الحال فيه كالحال في الموضوع. فمع الشك في تلك الخصوصية يمتنع الاستصحاب، وسيأتي بيان هذه الجهة في محله.

البيان الثاني: ان الحكم العقلي بالقبح لم يتعلق بالصدق ـ مثلاً ـ حال اضراره كي يقع الكلام في ان جهة الضرر مقومة عرفا او ليست مقومة، بل ليس لدينا الا الحكم العقلي بحسن الاحسان وقبح الظلم. والحكم بقبح الصدق المهلك او حسن الكذب النافع، من باب ان الاول مصداق الظلم القبيح عقلاً والثاني مصداق الاحسان الحسن عقلا، لا ان الحكم العقلي بالقبح تعلق بالصدق مباشرة بملاحظة اضراره.

اذن فمتعلق الحكم العقلي هو نفس الخصوصية، وهذه الافعال مصاديق للخصوصية ويتبعه في ذلك الحكم الشرعي، فالحرام هو الظلم والمحبوب هو الاحسان.

وعليه، فمع الشك في بقاء الخصوصية يشك في ثبوت متعلق الحكم مباشرة فلا معنى للاستصحاب. فهو نظير استصحاب حرمة ما ثبت حرمته بالدليل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشرعي عند الشك في انطباق موضوع الحرمة عليه، كما لو كان كلام كذبا، ثم شك في أنه كذب او ليس بكذب، فانه لا معنى لاستصحاب حرمته مع الشك المزبور.

وهكذا الحال في الشبهة الحكمية كما لو فرض زوال عنوان الظلم عن الصدق، ومع هذا احتمل ان يبقى على حرمته، فانه لا معنى لاستصحاب حرمته، اذ متعلق الحرمة السابقة زال قطعا، والصدق فعلا ليس من افراده جزما، فيمتنع صدق البقاء. فتدبر.

وهذا الوجه ببيانيه متين لا دافع له، وهو مما يمكن استفادته من عبارة الشيخ (رحمه الله) خصوصا بالبيان الاول ـ لقوله: «لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي للحسن والقبح كلها راجعة الى قيود فعل المكلف» ـ وان كانت لا تخلو عن نوع اجمال[1].

ومنه تعرف بُعد ما أفاده صاحب الكفاية وغيره عنه وعدم ارتباطه به.

وبالجملة: التأمل في كلام الشيخ يقتضي ان يستظهر ان مراده ما ذكرناه، لا ما فهمه الأعلام (قدس الله سرهم) والله سبحانه العاصم العالم.

ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية المصداقية.

إلا انه قد يتخيل في موارد الشبهة المصداقية التمسك بالاستصحاب الموضوعي فيحرز به بقاء الخصوصية للفعل، فيقال: كان الصدق مضرا فالآن كذلك، وبذلك يثبت له الحكم.

ولكنه تخيل فاسد، اذ هذا الاستصحاب من الاستصحاب التعليقي، لان الخصوصية انما تعرض على الفعل عند وجوده، فالصدق انما يكون مضرا اذا وجد، فالذي يقال في مقام الاستصحاب: كان الصدق مضرا لو وجد فالآن

---

(١) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣٢٥ ـ الطبعة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كذلك.

والاستصحاب التعليقي وان كان مثار خلاف، لكن ذلك في الاستصحاب الحكمي، اما الموضوعات فلا يلتزم بصحة الاستصحاب التعليقي فيها بالاتفاق، فمن يقول بالاستصحاب التعليقي في الاحكام لا يقول به في الموضوعات.

وقد اطال المحقق العراقي (قدس سره) في بيان كلام الشيخ ومناقشته[1].

وانت اذا لاحظت ما ذكرناه تعرف ان ما أفاده (قدس سره) أجنبي عن كلام الشيخ فراجع تعرف.

الوجه الرابع: ان المحقق الاصفهاني (رحمه الله) ذهب الى منع جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستفاد من حكم العقل، لكن ببيان آخر غير ما افاده الشيخ (رحمه الله) بالتوجيه الذي عرفته.

فقد افاد (قدس سره): انه مع الشك في الخصوصية يقطع بزوال الموضوع،وهو مستلزم للقطع بزوال الحكم، بيان ذلك: ان الحكم العقلي بالقبح ليس متعلقه هو الفعل مع الخصوصية بوجودها الواقعي، بل بوجودها العلمي، فالصدق المضر المعلوم اضراره قبيح، لا ذات الصدق المضر وان لم يعلم اضراره، والوجه فيه: ان القبح لايتعلق الا بالفعل الاختياري الصادر عن التفات وعمد وقصد، فلايثبت الا في مورد العلم.

وعليه، فمع الشك في بقاء خصوصية الاضرار يقطع بعدم موضوع القبح، وهو العلم بالضرر، فيعلم بعدم القبح العقلي ويتبعه عدم الحكم شرعا لانتفاء مناطه[2].

ويتوجه عليه (قدس سره) امور:

الأمر الأول: ظاهر كلامه اختصاص الكلام في الشبهة الموضوعية، وقصر

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الأفكار ٤/١٩ القسم الأول ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية. ٣ / ٩ ـ ١٠ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الكلام على الشبهة الموضوعية دون الحكمية بلا وجه. والوجه الذي ذكره لا يتاتى في الشبهة الحكمية، بل يختص بالشبهة الموضوعية، اذ ليس منشأ الشك في الشبهة الحكمية هو الشك في بقاء الخصوصية كي يقال ان العلم بالخصوصية دخيل وهو مفقود مع الشك، بل يعلم بزوال الخصوصية، وانما يشك في بقاء الحكم لاحتمال ان الخصوصية تأثر بحدوثها في بقاء الحكم، فلابد في نفي الاستصحاب في الشبهة الحكمية من الالتزام بأن الخصوصية علة حدوثا لا بقاء.

وبالجملة: الملاك الذي ذكره في الاستصحاب في الشبهة الموضوعية لا يتاتى في الشبهة الحكمية. كما لا يخفى، فلاحظ.

الأمر الثاني: ان ما افاده من زوال الموضوع جزما عندالشك في الخصوصية غير تام، اذ اناطة القبح بالفعل الاختياري مسلم، لكن الاختيار والقصد لا يتوقف على العلم، بل يتوقف على مجرد الالتفات المتحقق عند الشك، فمثلا لو راى شخص شبحا وتردد انه انسان او جدار فوجه اليه بندقيته ورماه برصاصة فتبين انه انسان وقتل بتلك الرمية، فانه يترتب على فعله آثار الفعل الاختياري العقلية والشرعية مع عدم علمه بانه قتل وظلم.

وعليه، فمع الشك في ان الصدق مضر او لا، لا يقطع بزوال الموضوع لتحقق الالتفات والقصد معه. فتدبر.

الأمر الثالث: سلمنا اخذ العلم في الموضوع وزواله عند الشك، لكن لابد من تحقيق ان هذه الخصوصية الزائلة هل هي مقومة بنظر العرف او ليست مقومة، ومجرد دخلها في موضوع الحكم العقلي لا اثر له من هذه الناحية، ولا يستلزم منع الاستصحاب مع الشك في بقاء الحكم والحالة هذه. فالتفت.

ثم ان الشيخ (رحمه الله) ذكر: ان لا فرق في عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية المستندة الى الاحكام العقلية بين ان تكون وجودية او عدمية، مع استناد العدم الى القضية العقلية، كعدم وجوب الصلاة على ناسي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السورة، فانه لا يجوز استصحابه عند زوال النسيان، ولا وجه للتمسك به في اثبات الاجزاء[١] كما صدر عن بعض.

نعم لو لم يكن العدم مستندا الى القضية العقلية، وان كان في موردها، فلا باس باستصحابه كاستصحاب البراءة والنفي .

كما ان المحقق الاصفهاني (قده) بعد ان ذكر ما تقدم منه، واختار التفصيل بين احكام العقل النظري فيجري الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند اليه، واحكام العقل العملي فلا يجري الاستصحاب للبيان المتقدم، قال: «ثم انه لا فرق فيما ذكرنا منعا وجوازا بين استصحاب الوجود واستصحاب العدم اذا كانا مستندين الى القضية العقلية التي مفادها حكم العقل العملي، كاستصحاب الوجوب والحرمة المستندين الى حسن الفعل وقبحه. واستصحاب عدم الوجوب والحرمة اذا استند الى قبح تكليف غير المميز ايجابا وتحريما...»[٢].

اقول: يرد على الشيخ (رحمه الله) ان استصحاب عدم الوجوب المترتب سابقا على النسيان يختلف عما افاده سابقا، فانه وان كان مورد النسيان يشترك مع ما تقدم في ثبوت الحكم بالقبح، الا ان القبح هناك متعلق بفعل المكلف، وقد عرفت ان الخصوصية الدخيلة في القبح اما من قيود الفعل المتعلق واما هي نفس المتعلق. والقبح هنا متعلق بفعل المولى الشارع، ولا يخفى ان المكلف بالاضافة الى التكليف من قبيل الموضوع لا من قبيل المتعلق. اذن فالنسيان مأخوذ في موضوع عدم التكليف لا في متعلقه.

وعليه، فلا يتاتى الوجهان السابقان في منع الاستصحاب ههنا، لأنهما يتفرعان عن كون الخصوصية المقومة للقبح العقلي، اما نفس المتعلق او دخيلة فيه. وليس النسيان كذلك.

---

(١) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣٢٥ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الاصفهاني المحقّق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ١١ ـ الطبعة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن هنا يظهر انه لا يظهر عدم جريان الاستصحاب في مورد النسيان مما ذكره سابقا، بل لابد من تحقيق ان النسيان مقوم للموضوع عرفاً أو لا؟.

ومن هنا يتبين الاشكال فيما افاده المحقق الاصفهاني (رحمه الله)، فان الحكم بقبح تكليف الناسي وان كان من حكم العقل العملي، لكن ما تقدم يرتبط بما اذا كان حكم العقل العملي يرتبط بعمل المكلف نفسه. وقد عرفت ان متعلق القبح ههنا هو فعل المولى، ولا يتاتى فيه ما تقدم، اذ اي معنى لان يقال ههنا انه مع الشك في الخصوصية يعلم بزوال الموضوع لتقومه بالعلم ومع الشك لا علم؟، فانه لا يتصور الشك بالنسبة الى الله سبحانه.

نعم، نحن نشك فيما هو فعل الله سبحانه من التكليف وعدمه عند الشك في الخصوصية.

وما افاده (قدس سره) اجنبي عن عدم جريان الاستصحاب في ذلك، فتدبر ولا تغفل.

ثم انه يمكن الالتزام بجريان استصحاب عدم التكليف في مورد النسيان ولو مع فرض خصوصية النسيان خصوصية مقومة للموضوع او للمتعلق، مع قطع النظر عما تقدم في البراءة من المناقشة في استصحاب عدم التكليف بقول مطلق ولو لم يستند الى القضية العقلية.

وذلك بوجهين:

الأول: استصحاب عدم الجعل بلحاظ حال ما قبل الشرع بتقريب: انه قبل الشرع لم يكن هناك جعل بالنسبة الى هذا الموضوع الخاص وهو الشخص بعد زوال نسيانه، وبعد الشرع يشك في ثبوت الجعل بالنسبة اليه فيستصحب عدمه.

وقد تقدمت الاشارة اليه في مبحث الاقل والاكثر[1] وسيجيء تحقيقه في

---

(١) راجع ٥ / ٢٣٠ من هذا الكتاب.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مبحث جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية، حيث ادعى: معارضتها باستصحاب عدم الجعل.

الثاني: استصحاب عدم المجعول بالنسبة الى الموضوع الخاص بمفاد ليس التامة بتقريب: ان هذا الموضوع الخاص وهو المكلف بعد زوال نسيانه لم يكن الحكم الفعلي في حقه ثابتا قبل تحققه، فالحكم الفعلي للمتعلق له منتف لانتفاء موضوعه، وبعد وجوده وتحققه يشك في ثبوت حكم فعلي له، فلا يمكن ان يقال: هذا الشخص لم يكن التكليف في حقه ثابتا فالآن كذلك ـ بمفاد ليس الناقصة المعبر عنه بالعدم النعتي ـ، اذ لا حالة سابقة له ولكن يمكن ان يقال: الوجوب المتعلق بهذا الشخص لم يكن ثابتا فالآن كذلك ـ بمفاد ليس التامة المعبر عنه بالعدم المحمولي ـ نظير اجراء الاستصحاب في الاعدام الازلية المتقدم بيانه في مبحث العموم والخصوص[1]، وان لم يكن منه اصطلاحا. ويترتب على هذا الاصل عدم لزوم الامتثال عقلا. فتدبر.

والمتحصل: ان استصحاب الحكم الشرعي المستند الى الحكم العقلي بالتحسين والتقبيح لا نلتزم بجريانه تبعا للشيخ، لكن في غير ما كان من قبيل حكم العقل بقبح تكليف الناسي، بل في غير الحكم العدمي مطلقا، لامكان اجراء الاستصحاب في العدمي بالتقريبين المتقدّمين، ولا اشكال فيه من ناحية استناده الى الحكم العقلي.

وورود الاشكال فيه من ناحية اخرى لو ثبت، كلام آخر اجنبي عما نحن فيه.

هذا تمام الكلام في هذا التفصيل.

واما باقي التفصيلات فسيأتي البحث فيها بعد ادلة الاستصحاب انشاء الله تعالى.

---

(١) راجع ٣/ ٣٦٥ من هذا الكتاب.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأمر السادس: لا يخفى ان المعتبر في الاستصحاب هو الشك في البقاء. وقد تعرض الشيخ (رحمه الله) الى بيان ان المراد: هو الشك الفعلي الموجود حال الالتفات، فلو لم يكن ملتفتا لم يجر الاستصحاب وان فرض حصول الشك له على تقدير الالتفات.

وفرع على ذلك فرعين:

الفرع الأول: ان المتيقن للحدث اذا التفت الى حاله في اللاحق وشك في بقاء الحدث وعدمه جرى الاستصحاب في حقه، فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلاته لسبق الامر بالطهارة، ولا تجري في حقه قاعدة الفراغ المصححة للعمل، لكون مجراها الشك الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل.

الفرع الثاني: ان المتيقن للحدث لو غفل عن حاله وصلى ثم التفت بعد الصلاة وشك في انه تطهر قبل الصلاة او لا؟، تجري في حقه قاعدة الفراغ، لان الشك حادث بعد العمل لا قبله، كي يوجب الامر بالطهارة والنهي عن الدخول في الصلاة بدونها.

نعم، هذا الشك المتاخر يوجب الاعادة بحكم الاستصحاب، لكنه محكوم لقاعدة الفراغ[1].

وهذا المطلب بعينه ذكره في الكفاية في التنبيه الاول، ولكنه في الفرض الاول حكم ببطلان الصلاة لكونه محدثا بحكم الاستصحاب، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي[2].

ولم يتعرض لقاعدة الفراغ فيه بقليل ولا بكثير، فكان عدم جريانها فيه مفروغ عنه لديه.

أقول: لابد من التنبيه على امور ثلاثة يتضح بها ان ما افاده الشيخ في غير محله.

---

(١) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣٢١ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/٤٠٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأمـر الاول: ان اعتبـار فعلية الشك في جريان الاستصحاب وعدم الاكتفاء بالتقدير له طريقان:

احدهما: عرفي، وهو دعوى ان ظاهر دليل الاستصحاب اعتبار الشك في موضوعه، وظاهر كل امر مأخوذ في الموضوع ارادة الفرد الفعلي منه، فاذا قال: «اكرم العالم»، كان ظاهره عرفا اكرام المتصف بالعلم فعلا لا فرضا وتقديرا. ولذا قيل أن فعلية الحكم بفعلية موضوعه.

وعليه فالظاهر من دليل الاستصحاب عرفا ارادة الشك الفعلي.

ثانيهـما: عقلي، وهو دعوى ان دليل الاستصحاب يتكفل جعل حكم ظاهري اصولي يقصد به رفع الحيرة في مقام العمل، وما كان كذلك لا يثبت الا مع الالتفات، اذ بدون الالتفات لا حيرة في التكليف ولا معنى لتنجيز الواقع عليه او التعذير عنه.

وعليه، نقول ان كان نظر الشيخ، وصاحب الكفاية في اعتبار فعلية الشك الى الـوجـه الثـاني العقلي. فيرد عليهما: ان الاستصحاب لا يجري مع زوال الالتفات، بل لابد في استمرار جريانه من استمرار الالتفات. وعليه فلا فرق بين الفرضين في عدم كون المكلف مجرياً لاستصحاب الحدث حال الصلاة، لانه غافل عن الحدث حالها. فالتفرقة بينهما في غير محلها.

وان كان نظرهمـا الى الوجه الاول العرفي ـ كما هو الظاهر لالتزامهما بجريان الاستصحاب مع الشك ثم الغفلة عنه وقد عرفت ان هذا لا يتم على الوجه الثاني مع ان الجهة الثانية راجعة الى الشرائط العامة للتكليف، فان من الشـرائط العـامـة عدم الغفلة، وهو أجنبي عن خصوص الاستصحاب، فلا يناسب تخصيص الكلام به ـ، فالفرق بين الفرضين وان كان موجوداً ببيان انه في الفرض الاول وان عرضت الغفلة بعد الشك، لكن ذلك لا ينافي استمرار الشك بوجود ارتكازي، كسائر الصفات النفسية من الارادة والعلم التي يكون لها وجود ارتكازي يجامع الغفلة بعد حدوثها عن التفات، فيكون الشك موجوداً

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ارتكازاً، فيكون مجرى الاستصحاب حال الصلاة.

لكن يرد عليهما ـ على هذا التقدير:ـ ان هذه الدعوى تتم بناء على الالتزام بموضوعية اليقين والشك بما هما وصفان في باب الاستصحاب، بحيث يتعلق الجعل بوصف اليقين.

اما بناء على الالتزام بان المجعول في الاستصحاب هو الحكم المماثل، او الملازمة بين الحدوث والبقاء ـ كما يظهر من صاحب الكفاية ـ[1] المعبر عنها في كلام البعض بان الحادث يدوم، بحيث لا يكون لليقين والشك موضوعية، بل هما طريقا ن للمتيقن والمشكوك. فلا يتم هذا الكلام، لان اليقين والشك لا موضوعية لهما، بل يكون الاستصحاب حكما ظاهرياً ثابتا في الواقع للحادث عند حدوثه، مع قطع النظر عن اليقين والشك. نعم، اليقين طريق اليه كساير الاحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها.

وبالجملة: لا موضوعية للشك حتى يبحث في ان المراد به الشك الفعلي او التقديري.

الأمر الثاني: انه قد وقع الكلام في انه هل تجري قاعدة الفراغ مع العلم بالغفلة عن المشكوك حال العمل، او يختص جريانها بصورة الشك في عروض الغفلة له؟.

فنقول: انه بناء على الثاني وعدم جريانها في صورة العلم بالغفلة لا مجال لقاعدة الفراغ في كلا الفرضين، إذ المفروض فيهما معا غفلة المكلف حال العمل، ومعه لا تجري قاعدة الفراغ جرى الاستصحاب في حقه او لم يجر فلا يكون التفريع المزبور متجهاً على هذا المبنى الذي لا يخلو من قوة.

الأمر الثالث: انه من المسلم لدى الكل ان قاعدة الفراغ انما تجري في مورد الشك الحادث بعد العمل، اما اذا حدث قبل العمل فلا تجري فيه قاعدة

---

(١) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/٤١٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفراغ لقصور دليلها كما يبين في محله.

وعليه، نقول: ان قاعدة الفراغ في الفرض الاول لا تجري لاجل حدوث الشك قبل العمل بلا ارتباط بجريان الاستصحاب وعدمه، فالحكم ببطلان الصلاة إستناداً الى الاستصحاب السابق على العمل وعدم جريان قاعدة الفراغ بسببه غير سديد، بل الصلاة باطلة بمجرد عدم جريان القاعدة سواء جرى الاستصحاب قبلها أم لا؟. إما لاجل قاعدة الاشتغال او الاستصحاب اللاحق.

هذا ولكن التحقيق يقتضي ان الشك الحادثَ بعدُ في الفرض الاول شك بعد العمل لا قبله، وذلك لان موضوع قاعدة الفراغ هو الشك في الصحة الناشئ من الشك في اختلال بعض ما يعتبر في العمل من الاجزاء والشرائط.

ولأجل هذه الجهة منع البعض من كون قاعدة الفراغ قاعدة برأسها في قبال قاعدة التجاوز، فانه ما من مورد يشك في صحة العمل فيه الا وكان السبب فيه الشك في إتيان الجزء والشرط في محله، وهو مجرى قاعدة التجاوز، فلا تصل النوبة الى قاعدة الفراغ، لان الشك فيها مسبب عما هو موضوع لقاعدة التجاوز[1].

وقد حاول آخرون تصحيح تعدد القاعدة[2] والبحث موكول إلى محله.

والمهم بيان: ان موضوع قاعدة الفراغ هو الشك في صحة العمل، لا الشك في وجود الجزء او الشرط.

وعليه، نقول: انه اذا التفت الى انه محدث او متطهر ـ قبل العمل ـ وأجرى الاستصحاب، ثم غفل عن ذلك ودخل في العمل، فهو في اثناء العمل ليس شاكا في صحة العمل، لغفلته، وشكه الارتكازي حال الغفلة انما هو في

---

(١) المحقّق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ٢/٤٦٧ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الأصول٣/٢٧٩ ـ الطبعة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حدثه وطهارته، وهو غير الشك في صحة العمل ومطابقته للمأمور به، فاذا التفت بعد الفراغ، فشكه في صحة العمل شك حادث بعد العمل لا في اثنائه، فيكون مقتضى القواعد مجرى لقاعدة الفراغ، ولا فرق بين الفرضين على هذا البيان.

فتعليل عدم جريان قاعدة الفراغ بكون الشك حادثا اثناء العمل ـ كما افاده الشيخ[١] ـ في غير محله. فالوجه الصحيح في نفي جريان قاعدة الفراغ والحكم ببطلان العمل في الفرض المزبور هو ان يقال: ان الشك الذي يكون مجرى لقاعدة الفراغ هو الشك في صحة العمل، بمعنى الشك في مطابقة ما أتي به للمأمور به واما مع العلم بعدم مطابقته لما هو الوظيفة الفعلية عليه ولما هو متعلق الأمر، فلا مجال لقاعدة الفراغ للعلم ببطلان العمل بحسب الوظيفة الفعلية. وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنه بعدما التفت وأجرى استصحاب الحدث كان مأموراً بالطهارة، وكان محكوماً ببطلان صلاته لو جاء بها بحالته التي هو فيها بلا وضوء. وعليه فاذا إلتفت بعد العمل الى ذلك فلا شك لديه في صحة العمل، بل يعلم بمخالفة عمله لما هو مقتضى الوظيفة الفعلية عليه، ومثله يكون باطلاً.

ولعل هذا هو مراد صاحب الكفاية، من التزامه ببطلان العمل للحدث الاستصحابي[٢].

وأما دعوى: ان الحكم الظاهري مجعولٌ بلحاظ التنجيز والتعذير، وذلك غير معقول مع الغفلة. إذن فلا يمكن أن يجري الاستصحاب في حال غفلته عن الحدث[٣].

فهي قابلة للدفع، ببيان: ان المستصحب لو كان من الأحكام التكليفية امتنع أن يجري الاستصحاب حال الغفلة، لعدم قابليته للدعوة والتحريك

---

(١) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣٢١ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/٤٠٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) المحقّق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ٢/٣٥١ ـ الطبعة الأولى.

والتنجيز. وليس الحال كذلك في الأحكام الوضعية، فانها يمكن ان تحصل في حال الغفلة. والحدث حكم وضعي، فكما ان الحدث الواقعي يثبت في حق الغافل عنه ولا يزول بغفلته، كذلك الحدث الظاهري لا مانع من ثبوته في حق الغافل، إذ لا تنجيز بالنسبة الى الأحكام الوضعية، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه في حال الغفلة، ويترتب عليه عملاً ثبوت المانع للصلاة المأتي بها بحيث لا تكون مطابقة، للأمر الواقعي، أعني ما هو متعلق الارادة ومورد الغرض وان لم يكن أمر فعلي في حق الناسي الغافل، كما هو الحال لو كان محدثاً واقعاً، ولكنه كان غافلاً، فانه يحكم ببطلان عمله، لعدم مطابقته للمأمور به، ولا يراد به الأمر الفعلي لعدم ثبوته في حق الغافل، بل يراد به الأمر الواقعي الأقتضائي، أو نفس الارادة الواقعية.

وهذا المعنى الذي ذكرناه يكفي مصححاً لجريان الاستصحاب ولو كان غافلاً عن الحدث، فانه أثر عملي معتد به. فتدبر جيداً ولا تغفل، والله سبحانه العالم العاصم.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(أدلـة الإستصـحاب)

ويقع الكلام بعد ذلك في أدلة الاستصحاب.

الدليل الأول: دعوى استقرار بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة، وبضميمة عدم الردع عنه شرعا، يثبت امضاء الشارع له بل ادعي قيام سيرة ذوي الشعور من انواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة.

وناقشه صاحب الكفاية بوجهين:

الوجه الأول: ان المطلوب إثبات بناء العقلاء على ذلك تعبداً، وهو غير ثابت، بل يمكن ان يكـون بنـاؤهم رجـاء واحتياطـاً في مورد موافقة العمل للاحتياط، او اطمئناناً بالبقاء، او ظنا نوعيا، او غفلة عن احتمال الزوال كما هو الحال في الحيوانات وفي الانسان في بعض الأحيان. اما بناؤهم على ذلك في غير مورد الاطمينان والظن ومخالفة العمل للاحتياط فلم يثبت.

الوجه الثاني: انه لو سلم ثبوت بناء العقلاء التعبدي على العمل بالحالة السابقة، فهو ليس بحجة ما لم يثبت الامضاء شرعا، وهو غير ثابت، لكفاية ما دل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم في الردع عن مثل ذلك[١].

---

(١) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/ ٣٨٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أقول: تقدم منه في مبحث حجية خبر الواحد الاستدلال بالسيرة على حجية الخبر. ومناقشة دعوى ثبوت الردع عنها بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم: بان رادعية الآيات للسيرة يستلزم الدور، لان الأخذ بعموم الآيات يتوقف على عدم تخصيصه بالسيرة، وعدم تخصيصه بها يتوقف على ثبوت الردع عنها.

وذكر هناك: ان الالتزام بتخصيص العموم بالسيرة أيضاً دوري، لانه يتوقف على عدم الردع عنها، وهو يتوقف على تخصيص السيرة للعموم. لكنه ذكر: بان الدور وان تحقق من كلا الطرفين، لكنه يكفي في الامضاء عدم ثبوت الردع ولا يعتبر ثبوت عدمه[1].

وقد نسب اليه وجه آخر ذكره في الحاشية على قوله: «فتأمل» هناك. ملخصه: انه يمكن الرجوع في اثبات الامضاء وعدم الردع الى الاستصحاب، اذ العمل بخبر الواحد قبل نزول الآيات كان مورداً للامضاء، فكان حجة، فمع الشك في رادعية الآيات يستصحب حجيته[2].

والخلاصة: ان له هناك وجهين لنفي رادعية الآيات واثبات حجية السيرة:

أحدهما: عدم ثبوت الردع عنها بعد ثبوت الدور في تخصيص السيرة للعموم، وفي عموم الآيات للسيرة لتوقف كل منهما على عدم الآخر.

والآخر: الرجوع الى استصحاب الحجية الثابتة قبل نزول الآيات الكريمة.

ولا يخفى ان التزامه بحجية السيرة القائمة على العمل بالخبر استناداً الى الوجه الثاني لا ينافي عدم التزامه بحجية السيرة في باب الاستصحاب، اذ لا يمكن الاستناد الى الاستصحاب مع الشك في رادعية الآيات عن السيرة

---

(١) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/ - ٣٠٣ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).
(٢) هامش كفاية الاصول ٢ / ١٠١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

القائمة عليه، لانه هو موضوع الشك في الامضاء ومحل الكلام فعلاً. وهو واضح جداً.

نعم، قد يرد عليه: انه كما لا يمكن التمسك بالاستصحاب هنا لا يمكن التمسك به هناك، اذ مستند الاستصحاب لديه ليس إلا الأخبار وهي لا تخرج عن كونها اخبار آحاد، فيرجع الى الاستدلال على حجية الخبر بما لم يثبت إلا بخبر الواحد.

واما الوجه الأول: فهو مما يمكن تطبيقه هنا، اذ اشكال الدور يتأتى بعينه هنا، ونتيجته عدم ثبوت الردع، وهو مما يكتفى به في الامضاء.

هذا، ولكنك عرفت فيما تقدم تقريب رادعية الآيات عن السيرة وعدم صلاحية السيرة للتخصيص، وان المخصص ليس هو السيرة بعنوانها، بل هو القطع بالامضاء المنتفي مع احتمال الردع بالآيات، فليس هناك ما يعارض عموم الآيات وما يتوقف الردع بها على عدمه كي يلزم الدور، لان المخصص معلوم العدم.

وتقدم نفي جميع ما قيل في نفي صلاحية الآيات للردع من دعوى الانصراف والحكومة فراجع تعرف[1].

وعليه: فبناء العقلاء على العمل بالاستصحاب لو تم صغرويا، فهو غير حجة. للردع عنه بالآيات الناهية عن العمل بغير علم. فتدبر.

الدليل الثاني: ان الثبوت في السابق يوجب الظن بالثبوت في الزمان اللاحق، فيجب العمل به.

وقد ناقشه صاحب الكفاية بوجهين:

الوجه الأول: منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء، سواء اريد الظن

---

(١) ٤ / ٢٩٩ من هذا الكتاب.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشخصي او النوعي. فانه لا وجه لهذه الدعوى سوى دعوى غلبة البقاء فيما يثبت، وهي غير معلومة.

الوجه الثاني: انه لو سلم اقتضاء الثبوت للظن بالبقاء فلا دليل على اعتباره بالخصوص، فلا يكون حجة، بل الدليل على عدم اعتباره لعموم ما دل على النهي عن العمل واتباع الظن[1].

أقول: الذي يبدو للنظر ان دعوى حصول الظن بالبقاء بواسطة الغلبة لا ترجع الى محصل فضلا عن عدم ثبوتها.

وذلك لان الشك في البقاء اما ان ينشأ من الشك في مقدار اقتضاء المقتضي وقابليته. واما ان ينشأ من الشك في وجود الرافع مع احراز المقتضي واستعداد ذات الثابت أولاً للبقاء.

اما في الأول: فلان غاية ما يمكن ان يقال، ان الثابت في ماله مقتضي البقاء هو بقاؤه بمقدار استعداد مقتضيه واقتضائه مع اجتماع سائر اجزاء علته. وأي ربط لهذا في اثبات الظن في بقاء ما لا يعلم كيفية اقتضاء مقتضيه وأنه باي نحو؟. مثلا: اذا ثبت ان المقتضي للدار المبنية بالإسمنت يقتضي بقاءها خمسين سنة، والمقتضي للدار المبنية بالطين يقتضي بقاءها خمس سنوات، ولم يعلم مقدار اقتضاء مقتضي الدار المبنية بالجص، وأنه هل يقتضي بقاءها عشرين سنة او عشر سنين؟.

فاذا علم ببناء دار من الجص وبعد عشر سنوات شك في بقائها للشك في مقدار استعدادها للبقاء، فهل هناك محصل لان يقال: ان ما ثبت يدوم بملاحظة غلبة استمرار ثبوت ماله اقتضاء الاستمرار؟، وأي ربط لذلك بعد ملاحظة اختلاف الامور والموجودات في مقدار استعدادها للبقاء طولاً وقصراً؟.

---

(١) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/ ٣٨٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأما في الثاني: فلان دعوى الظن بالبقاء ترجع الى دعوى الظن بعدم الرافع، وهي تبتني على دعوى غلبة عدم الرافع في موارد تحقق الموجودات، وهذه الدعوى لا وجه لها ولا مستند تستند عليه، فهي دعوى جزافية، مع انها لا تتأتى في ما اذا كان الشك في رافعية الموجود، الذي هو من اقسام الشك في الرافع.

الدليل الثالث: الاجماع فقد حكي عن المبادي انه قال: «الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طرء ما يزيله أم لا، وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، ولولا القول بان الاستصحاب حجة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح»[1]، كما نقل عن غيره.

والاشكال في هذا الوجه واضح كما في الكفاية[2].

اذ الاجماع ـ ويراد به اصطلاحا الاتفاق المستكشف منه قول المعصوم (عليه السلام)، لا مجرد الاتفاق الحاصل بين الفقهاء ـ اما محصل او منقول، وكلاهما لا أساس له هٰهنا.

أما المحصل: فتحققه ممنوع في مثل هذه المسألة مما اختلفت فيها المباني والوجوه، فانه لا يكون تعبديا كاشفا عن قول المعصوم (عليه السلام)، مع تحقق الخلاف من كثير، حيث ذهبوا الى منع حجيته.

وأما المنقول: فهو مضافا الى عدم حجيته في نفسه، غير تام للعلم بثبوت الخلاف كما عرفت.

والمتحصل: ان جميع هذه الوجوه لا تنهض لاثبات حجية الاستصحاب.

والعمدة في الاستدلال عليه هو النصوص المتعددة:

منها: صحيحة زرارة قال: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟. فقال (ع): يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب

(١ ٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/ ٣٨٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والاذن، فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء. قلت: فان حرك على جنبه شيء ولم يعلم به؟. قال (ع): لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، والا فانه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، وانما ـ لكن (التهذيب) ـ ينقضه بيقين آخر»[١].

وقد اتفق الأعلام على عدم كون الإضمار مخلاً بالاستدلال، للعلم بان المراد من الضمير هو الامام (عليه السلام)، لان الراوي هو زرارة، وهو من الجلالة والقدر بمكان بحيث يعلم انه لا يسأل من غير الامام (عليه السلام).

ولا يخفى ان سؤاله الاول عن ايجاب الخفقة والخفقتين للوضوء سؤال عن شبهة حكمية، إما لاشتباه مفهوم النوم لديه وتردده بين الأقل والأكثر وشموله للخفقة والخفقتين. واما للشك في كون الخفقة او الخفقتين ناقضاً مستقلا.

وعلى أي حال، فليست هذه الفقرة محل الاستدلال بالرواية، وانما محل الاستدلال بها هو قوله: «والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبَداً بالشك...» الواقع في مقام الجواب عن السؤال عن حكم ما اذا حرك في جنبه شيء ولم يعلم به، الظاهر في كونه سؤالاً عن شبهة موضوعية للشك في تحقق النوم الناقض، وهو نوم الاذن والقلب.

ولتحقيق الحال في مفاد هذه الفقرة ودلالتها على الاستصحاب لابد من التعرض لمحتملات مفادها وتشخيص ما هو الأصح منها، فنقول: المحتملات التي أشار اليها الشيخ (رحمه الله). وتبعه صاحب الكفاية ثلاثة:

الاحتمال الأول: ما قربه (قدس سره) من ان الجزاء لقوله: «والا» محذوف، وقوله: «فانه على يقين...» علة للجزاء قامت مقامه لدلالته عليه، فالتقدير: «والا فلا يجب عليه الوضوء، لانه على يقين من وضوئه ولا ينقض

---

(١) وسائل الشيعة ١/١٧٤، حديث: ١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اليقين أبداً بالشك».

وذكر (قدس سره): ان قيام العلة مقام الجزاء لا يحصى كثرة في القرآن وغيره مثل قوله تعالى: ﴿وان تجهر بالقول فانه يعلم السرَّ وأخفى﴾[١] وقوله: ﴿ان تكفروا فإن الله غنيٌّ عنكم﴾[٢] وغيرهما.

الاحتمال الثاني: ان يكون قوله: «فانه على يقين من وضوئه» هو الجزاء بان يكون جملة خبرية اريد بها الانشاء جداً، ككثير من الجمل الخبرية الواقعة في مقام الانشاء.

الاحتمال الثالث: ان يكون الجزاء هو قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» ويكون قوله: «فانه على يقين من وضوئه» توطئة وتمهيداً لذكر الجزاء، فيكون المراد: «وان لم يستيقن أنه نام، فحيث أنه على يقين من وضوئه فلا ينقض اليقين بالشك»[٣].

وهنا احتمال رابع قربه المحقق الاصفهاني، وهو ان يكون قوله: «فانه على يقين من وضوئه» جزاء مع التحفظ على ظهوره في مقام الاخبار جداً، فيكون خبراً محضاً مع كونه جزاء بنفسه[٤].

اذا عرفت هذه المحتملات في الرواية فلابد من معرفة ما هو الصحيح والمتعين منها، ثم معرفة مقدار ارتباطه بالاستصحاب. فنقول:

امـا الأول: فقد عرفت تقريب الشيخ له وبنى عليه صاحب الكفاية (رحمه الله). وهو في حد نفسه معقول وليس ببعيد عن مقتضى التركيب الكلامي، الا انه انما يتعين الأخذ به إذا لم يكن في المحتملات الاخرى ما هو أرجح منه

---

(١) سورة طه، الآية: ٧.

(٢) سورة الزمر، الآية: ٧.

(٣) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣٢٩ ـ الطبعة الأولى.

الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/ ٣٨٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٤) الاصفهاني المحقّق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ١٨ ـ الطبعة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بلحاظ الموازين في باب الاستعمال. وسيتضح ذلك انشاء الله تعالى بعد قليل.

واما الثاني: فقد حكم الشيخ (رحمه الله) بانه يحتاج الى تكلف. وافاد صاحب الكفاية (رحمه الله) انه الى الغاية بعيد.

ولعل السر فيه: ما أشار اليه في الكفاية من انه لا يصح الا بأن يراد منه لزوم العمل على طبق يقينه بوضوئه. وهو تكلف واضح وبعيد عن ظهور الكلام.

ولكن المحقق الاصفهاني (رحمه الله) لم يستبعد ذلك، ونفى التكلف فيه، بانه كسائر الموارد التي تستعمل فيها الجملة الخبرية في مقام الانشاء، كقوله: «يعيد» او: «يغتسل» او نحو ذلك في مقام بيان وجوب الاعادة او الغسل، كما يبين ذلك في مباحث الاصول اللفظية[1].

والذي نراه عدم صحة ما أفاده المحقق الاصفهاني (رحمه الله)، اذ الثابت في محله جواز استعمال الجملة الخبرية في مقام الانشاء اذا كانت فعلية، وهو المعهود خارجا، دون ما اذا كانت إسمية، فلا يصح ان يقول في مقام ايجاب الاعادة: «هو معيد»، ولم يعهد ذلك في الاستعمالات العرفية اصلا.

ولعل السر فيه: ان الجملة الفعلية تحكي عن النسبة الصدورية، فيمكن ان يقال بان ابراز النسبة الصدورية وكأنها متحققة في مقام الانشاء، يصح ان يجعل كناية عن ارادة الصدور، ويستعمل في مقام البعث نحو تحقيق الفعل وايجاده.

وليس كذلك الجملة الإسمية، فانها تتكفل الحكاية عن اتصاف الذات بالوصف، وذلك لا يصلح ان يكون كناية عن ارادة الصدور والايجاد، ويستعمل في مقام البعث نحو ايجاد الفعل فلاحظ.

وبما ان قوله: «فانه على يقين من وضوئه» جملة اسمية، فلا تصلح ان

---

(١) الاصفهاني المحقّق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية/ ٣ / ١٧ ـ الطبعة الأولى.

تستعمل في مقام البعث نحو العمل على طبق اليقين وايجابه.

إذن فهذا الاحتمال بهذا البيان غير سديد.

ولكن يمكن تقريبه بنحو آخر، بان يقال: إن قوله: «فانه على يقين من وضوئه» جملة خبرية مستعملة في مقام الانشاء، لكن لا يراد بها انشاء البعث كي يتأتى ما ذكر، بل يقصد بها التعبد باليقين بقاء وجعل اليقين تعبداً، فيكون المعنى: «ان لم يستيقن بالنوم فهو متيقن تعبداً بالوضوء». وهذا المعنى لا محذور فيه، بل يكون مفاد هذا الكلام مفاد قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» في كونه تعبداً باليقين.

وعليه، فان امكن البناء على قابلية اليقين بعنوانه للتعبد ولو بلحاظ الجري العملي كما عليه المحقق النائيني[1] فهو، والا التزم بان المراد التعبد بالمتيقن، كما يذكر ذلك في قوله: «لا تنقض اليقين بالشك».

وبالجملة: يكون قوله: «فانه...»، هو الجزاء، ويكون المقصود به هو انشاء التعبد باليقين فيكون مفاده مفاد: «لا تنقض اليقين بالشك»، وهو معنى معقول، وليس فيه مخالفة الموازين المصححة للكلام.

ومن الغريب غفلة الأعلام عن ذلك وصرف نظرهم الى إرادة انشاء البعث.

واما الاحتمال الثالث: فهو مما لا يصح الالتزام به، اذ لو كان قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» هو الجزاء، لما صح تصديره بالواو، بل اما ان يكون مصدّراً بالفاء او مجرداً عنها، كما لا يخفى على من لاحظ نظائره، مثل ان يقول: «ان جاء زيد من السفر فحيث انه تعبان هيء له وسائل الراحة او فهيء له ذلك».

واما الاحتمال الرابع: فهو غير صحيح أيضاً. ومحصل الاشكال فيه: ان

---

(١) المحقّق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ٢/ ٢٦٠ ـ الطبعة الأولى.

المراد من قوله: «فانه على يقين من وضوئه» اما اليقين بالوضوء حدوثاً او بقاء. فان اريد اليقين حدوثا، فهو غير مترتب على عدم اليقين بالنوم، وظاهر الجملة الشرطية هو ترتب الجزاء على الشرط. وان اريد اليقين بقاء، فهو مخالف للوجدان، كيف؟ والمفروض انه شاك في بقاء الوضوء.

وقد انكر المحقق الاصفهاني دعوى إقتضاء الشرطية ترتب الجزاء على الشرط واستناده إليه، بل ربما يعكس الأمر، كقولهم: «ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعة».

ثم قرب هذا الوجه بما يبتني على تجريد متعلق اليقين والشك من خصوصية الزمان[١]. ولا يهمنا ذكره فعلا بعد ان عرفت الاشكال في أصل الاحتمال، ولعلنا نعود الى بيانه بعد ذلك انشاء الله تعالى.

واما انكاره إقتضاء الشرطية سببية الشرط للجزاء، فقد تقدم البحث في ذلك في مبحث مفهوم الشرط[٢].

والتزمنا هناك بان ظهور الجملة الشرطية في ذلك مما لا ينكر.

وما ذكر في المثال تقدم الجواب عنه: بان الجزاء فيه ايضا مترتب على الشرط لكن بوجوده العلمي لا الخارجي، والملحوظ في الشرطية ذلك. وبعبارة اخرى: الشرطية هٰهنا بلحاظ مقام الاثبات، والترتب فيه ثابت. فراجع.

والذي يتحصل: ان الصحيح من هذه المحتملات هو الاول والثاني بالمعنى الذي بيناه.

ولا يخفى ان الرواية على الاحتمال الثاني تكون دالة على حجية الاستصحاب فى مطلق الموارد من دون اختصاص بباب الوضوء. فان الجزاء وان

---

(١) الاصفهاني المحقّق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ١٨ ـ الطبعة الأولى.

(٢) راجع ٣ / ٢١٤ من هذا الكتاب.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كان يتكفل التعبد باليقين بالوضوء، الا ان قوله بعد ذلك: «ولا ينقض اليقين ابدا بالشك» ظاهر في بيان قاعدة كلية يتكفل التعبد باليقين في كل موارد اليقين والشك، فيكون التعبد باليقين في باب الوضوء من باب أنه صغرى من صغريات هذه الكلية ومصداق من مصاديقها، فهي جملة مستأنفة تفيد أن الحكم لا يختص بباب الوضوء، بل يجري في كل يقين وشك، نظيرأن يقول: «ان جاءك زيد فاكرمه واكرم كل من يجيئك».

وبالجملة: لا يراد من قوله: «لا ينقض...» خصوص اليقين بالوضوء، والا كان تكراراً لقوله: «فانه على يقين من وضوئه» وهو خلاف الظاهر.

واما على الاحتمال الأول، فهي بحسب الموازين ظاهرة في اختصاص الاستصحاب بباب الوضوء، لان قوله (عليه السلام): «فانه على يقين...» فرض انه تعليل للحكم المقدر وهو عدم وجوب الوضوء.

والظاهر ان العلة مركبة من صغرى وهي قوله: «انه على يقين من وضوئه»، وكبرى وهي: «لا ينقض اليقين بالشك». ومن الواضح لزوم اتحاد الاوسط المتكرر في الصغرى والكبرى بحسب القيود والخصوصيات، فاذا تقيد الاوسط بقيد في الصغرى لابد ان يتقيد به في الكبرى، ولا معنى لتجرده في الكبرى عن القيد، اذ المقصود في القياس هو اثبات الأكبر للأصغر بواسطة حمل الاوسط على الأصغر، وحمل الاكبر على الاوسط. فالاوسط في الكبرى يلحظ طريقا لاثبات الاكبر للاصغر، فاذا فرض ان الاكبر ثابت له بنفسه بلا خصوصية للقيد فلا معنى ان يكون المحمول على الاصغر هو المقيد، اذ لا أثر للقيد ولا خصوصية له في اثبات نتيجة القياس.

وعليه، فتقيد الاوسط في الصغرى يكشف عن تقيده في الكبرى، والا كان التقيد لغواً، وهو خلف. فلا يصح ان يقال: «هذا عالم بالفقه ـ على أن يكون الفقه قيداً ـ وكل عالم يجب اكرامه» اذا فرض ان وجوب الاكرام ثابت للعالم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بدون خصوصية الفقاهة.

وعليه، ففيما نحن فيه اذا فرض ان الاوسط في الصغرى هو اليقين بالوضوء، كان هو المأخوذ في موضوع الكبرى.

وعليه، فلا تفيد الكبرى سوى عدم نقض اليقين بالوضوء بالشك، فيختص الاستصحاب على هذا التقدير بباب الوضوء.

ولا يخفى ان هذا الوجه لا يتأتى على الاحتمال الثاني، وذلك لان المقيد هو متعلق التعبد، وهو مما لا يتنافى مع ثبوت الحكم في مطلق موارد اليقين، وذلك لان المتعبد به ليس هو ذات اليقين او اليقين بشيء على إجماله، بل المتعبد به.هو اليقين بالشيء بعنوانه الخاص من وضوء او صلاة او وجوب او نحو ذلك، سواء إستفدنا عموم عدم نقض اليقين بالشك لمطلق الموارد او في خصوص مورد الوضوء، اذن فأخذ خصوصية «من وضوئه» لا تنافي عموم الاستصحاب لغير باب الوضوء، بل هو لازم أعم.

والسر في ذلك: ان التعبد باليقين ليس هو الوسط المتكرر في القياس، بل هو المحمول في الكبرى المستفاد من النهي عن نقض اليقين بالشك، وانما الموضوع هو نفس اليقين والشك فيقال: هذا متيقن وشاك، وكل متيقن وشاك يحكم عليه بانه متيقن بما تيقن به، فهذا متيقن بما تيقن به.

وعليه: فأخذ الوضوء في المتعبدية ليس كاشفاً عن تقيد الموضوع بخصوصية الوضوء ولا ظهور له في ذلك.

وعليه، فيمكن التمسك باطلاق لفظ اليقين في قوله: «ولا ينقض» لاثبات عموم الحكم لمطلق الموارد، ولا قرينة على التخصيص الا ما يتوهم من كون مورده خصوص اليقين بالوضوء،وهو فاسد لما تقرر في محله من ان المورد لا يقيد الوارد. فتدبر جيداً.

وكيف كان، فيقع الكلام في ترجيح أي الاحتمالين اثباتا.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقد يستفاد استناد الشيخ (رحمه الله) ـ في ترجيح كون قوله: «فانه على يقين...» علة لا جزاء ـ الى ما ورد من الجمل المشابهة لها التي قامت العلة مقام الجزاء فيها[١].

ولكن هذا قابل للدفع: باعتبار انه انما يلتزم في الأمثلة التي ذكرها الشيخ ونحوها بقيام العلة مقام الجزاء، لا من جهة ظهور الكلام فيه، ولو بواسطة كثرة الاستعمال فيه، بل لعدم صلاحية مدخول الفاء لكونه جزاء.

والا كان هو الجزاء ـ وكثرة الاستعمال في العلية معارضة بكثرة استعمال مثل هذا التركيب في الجزاء أيضاً ـ كما في قوله تعالى: ﴿**فان يخرجوا منها فإنّا داخلون**﴾[٢]. وقوله تعالى: ﴿**فان فعلت فانك إذاً من الظالمين**﴾[٣] وغيرهما.

فاذا كان مدخول الفاء فيما نحن فيه صالحا لكونه جزاء كما بيناه تعين حمله على ذلك، لان الالتزام بتقدير الجزاء وقيام العلة مقامه، التزام بخلاف الظاهر، فان التقدير على خلاف الاصل في الاستعمالات، مع ان الفاء ظاهرة في كون مدخولها هو الجزاء، فيتعين الالتزام بالاحتمال الثاني. وقد عرفت ان مقتضاه دلالة الرواية على الاستصحاب في غير باب الوضوء.

كما انك عرفت ان مقتضى الاحتمال الاول اختصاص الاستصحاب بباب الوضوء، الا ان الشيخ (رحمه الله) تصدى لاثبات العموم ببيان: ان اللام في قوله: «ولا ينقض اليقين...» للجنس لا للعهد، فتفيد قاعدة عامة لمطلق افراد اليقين والشك بلا اختصاص باليقين بالوضوء[٤].

ولكن يورد عليه بما افيد من: انه لا أثر لدعوى كون اللام للجنس لا

---

(١) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣٢٩ ـ الطبعة الأولى.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٢٢.

(٣) سورة يونس، الآية: ١٠٦.

(٤) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣٣٠ ـ الطبعة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

للعهد، وذلك لان اليقين في الصغرى اما ان تلحظ في خصوصية الوضوء بنحو التقييد أولا..

فان لوحظت فيه بنحو التقييد لم ينفع كون اللام للجنس في اثبات عموم الكبرى، لما عرفت من لزوم اتحاد الأوسط المتكرر في الصغرى والكبرى في الخصوصيات، فيكون ذلك قرينة على تقييد اليقين الماخوذ في الكبرى.

وان لم تلحظ فيه بنحو التقييد، بل لوحظ اليقين بما هو يقين لا أكثر، كانت الكبرى عامة لكل باب وان كانت اللام للعهد، إذ المعهود هو ذات اليقين لا اليقين الخاص.

ومع التردد في أخذ الخصوصية بنحو التقييد او بنحو الموردية، كان الكلام مجملا لاحتفافه بما يصلح للقرينية.

فظهر انه لا فائدة في تحقيق ان اللام للجنس لاثبات إلعموم، بل المدار على الغاء خصوصية تعلق اليقين بالوضوء.

ولاجل ذلك لابد من تحقيق ان خصوصية تعلق اليقين بالوضوء، هل هي ملحوظة في الحكم او لا؟.

وقد ذكر صاحب الكفاية (رحمه الله) وجوهاً ثلاثة لاثبات إلغاء الخصوصية.

الوجه الاول: ما أفاده من ظهور التعليل في كونه بامر ارتكازي لا تعبدي، وهو يقتضي ان يكون موضوع النقض مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء، لانه لو قيد اليقين بالوضوء كان التعليل تعبديا وهو خلاف الظاهر.

الوجه الثاني: ان احتمال اختصاص قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» بباب الوضوء ليس الا من جهة احتمال كون اللام للعهد، مع ان الظاهر كونها للجنس كما هو الأصل فتفيد العموم.

الوجه الثالث: ان قوله: «فانه على يقين من وضوئه» لا ظهور له في تقيد

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اليقـين بالوضوء، بحيث يكون الاوسط هو اليقين بالوضوء، لقوة احتمال ان يكون قوله: «من وضوئه» متعلقا بالظرف المقدر لا بلفظ اليقين، فكانه قال: «فانه من طرف وضوئه على يقين»، فيكون الأوسط هو ذات اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء[١].

اما الوجه الأول، فقد يورد عليه: بان الحكم المذكور في العلة لا يلزم ان يكون معلوما لدى المخاطب وفي ذهنه في مرحلة سابقة على الخطاب، بل قد يفهم حكم العلة بنفس التعليل، كما لو قال: «اكرم زيداً لانه عالم» ولم يكن في ذهنه وجوب اكرام العالم، بل يستفاد وجوب اكرام العالم من نفس هذا الدليل .

وهذا الايراد قابل للدفع، ويتضح ذلك ببيان مراده (قدس سره)، فنقول: ان العلة «تارة»: تكون حكما ارتكازياً عقلائياً او شرعياً، كما لو قال: «لا تضرب اليتيم لانه ظلم»، فان حرمة الظلم عقلا وشرعا ثابتة في الاذهان. «واخرى»: تكون حكما تعبديا غير مرتكز ذهنا، كما لو قال: «اكرم زيداً لانه عالم».

والتعليل في كلا الموردين ظاهر في ملاحظة العلة، وهي الحكم العام في مرحلة سابقة على الحكم الخاص في هذه القضية، فيدل التعليل على ثبوت الحكم العام في حد نفسه، وانه ثابت للمورد الخاص من باب التطبيق وكونه أحد أفراده.

ثم انه قد يتعقب التعليل جملة تتكفل ببيان حكم الموضوع العام، مثل ان يقول: «اكرم زيدا لانه عالم والعالم يجب اكرامه» و: «لا تضرب اليتيم لانه ظلم والظلم حرام او قبيح»، فهل مثل هذه الجملة توضيح لما تقدم ـ لان حكم العام قد فهم من نفس التعليل كما عرفت. ولذا لو اقتصر عليه ولم يتعقب بهذه الجملة فهم منه حرمة مطلق الظلم ووجوب اكرام مطلق العالم ـ او أنه لبيان شيء آخر

---

(١) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/ ٣٨٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

متمم للتعليل كما هو مقتضى التركيب اللفظي لان ظاهر الكلام انه جزء متمم للتعليل؟.

والـذي نستـظهـره هو الثـاني، فانها ليست بيانـاً لمجرد ثبوت الحكم للموضوع العام، كما هو مقتضى الجمود على حاق اللفظ، كي تكون توضيحاً لما تقدم، بل هي لبيان مناسبة ثبوت الحكم للموضوع العام، وان الموضوع العام يناسب ان يثبت له هذا الحكم، فكانه قال: «والعالم يناسب او ينبغي ان يثبت له وجـوب الاكـرام»، فيكـون ذلك تعليلا بامر ارتكازي، وهذا هو معنى ظهور التعليل في أنه بامر ارتكازي، فيحمل الكلام على ذلك، لانه اخذ في التعليل، لا على بيان مجرد ثبوت الحكم للموضوع العام، فانه ليس أمرا ارتكازياً دائما، اذ قد يكون مجهولاً غير معلوم.

وعليه، ففيما نحن فيه علل نفي وجـوب الـوضوء في مورد السؤال في الرواية بانه على يقين من وضوئه، ثم عقبه بقوله: «ولا ينقص اليقين بالشك»، وظاهر هذه الجملة الأخيرة بمقتضى ما ذكرناه أنها في مقام بيان المناسبة لعدم نقض اليقـين بالشـك، والتنـاسب بين اليقـين وعدم نقضه بالشك هي جهة الاستحكام والابرام فيه، وجهة التزلزل في الشك فلا يناسب ان ينقض به اليقين.

ولا يخفى انـه لا خصوصية لمتعلق اليقين في ذلك بل المدار على نفس اليقين والشك.

وعليه، فيكون الحكم ثابتا في مطلق موارد اليقين بمقتضى كون التعليل بأمر ارتكازي.

هذا غاية ما يمكن توجيه ما أفاده في الكفاية.

ولكن يمكن ان يناقش فيه: بانه انما يتم لو كان قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» تمام التعليل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولكنـه ليس كذلـك، بل هو جزء التعليل، فان التعليل بحسب ظاهر الكلام مركب من جزءين: أحدهما: كونه على يقين من وضوئه، والآخر: عدم مناسبة نقض اليقين بالشك فلو فرض ظهور الجزء الاول في دخل خصوصية الوضوء فلا معنى لالغائها، نظير ما لو صرح بان الملاك في ثبوت الحكم هو كونه على يقين من الوضوء بما هو كذلك ومناسبة عدم نقض اليقين بالشك، فانه لا منافاة في ذلك لشيء. فلا ملازمة بين أخذ المناسبة في العلة وبين الغاء خصوصية الوضوء. فلاحظ.

واما الوجه الثاني: فقد عرفت المناقشة فيه حين التعرض لكلام الشيخ، وبيان ان الملاك في العموم الغاء خصوصية الوضوء، سواء كانت اللام للجنس أو للعهد.

واما الـوجه الثالث: فهو متين، فانه اذا فرض عدم أخذ الوضوء في المتعلق، بل اخذ الاوسط هو اليقين مجرداً عن خصوصية تعلقه بالوضوء، كان الدخيل في العلة هو مطلق اليقين لا اليقين الخاص. فيكون كما لو قال: «فانه من وضوئه على يقين»، فانه لا يتوهم تقيد اليقين بالوضوء، ولا اثر لتأخير قوله: «من وضوئه» او تقديمه في ذلك.

يبقى بيان سرّ عدم كون قوله: «من وضوئه» متعلقا لليقين، بل بالظرف المقدر، وهو ان اليقين انما يتعدى الى متعلقه بـ: «الباء» لا بـ: «من» فيقال: تيقن بكذا وأنا على يقين بكذا، ونحو ذلك وهو واضح.

ويضاف الى هذا الوجه وجه آخر، وهو ما اشير إليه في بعض الكلمات من ان اليقـين لما كان من الصفـات التعلقية التي تتقـوم بالمتعلق مضافا الى الموضوع، كان ذكر المتعلق غير كاشف عن خصوصية فيه، بل انما هو من باب لابدية المتعلق فيه[1].

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الأصول ١٨/٣ ـ الطبعة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذا تمام الكلام في معنى الرواية. وقد عرفت ان الاقرب ما ذكرناه.

ثم انك عرفت فيما تقدم وجود القول بالتفصيل في اعتبار الاستصحاب بين مورد الشك في البقاء لاجل الشك في المقتضي فلا يعتبر فيه الاستصحاب. ومورد الشك في البقاء لاجل الشك في الرافع فيعتبر فيه الاستصحاب وممن بنى على هذا القول الشيخ (رحمه الله) مستظهرا الاختصاص من نصوص الاستصحاب(١). وخالفه في ذلك صاحب الكفاية فذهب الى اعتبار الاستصحاب مطلقا، وفي كلا الموردين لعموم النصوص(٢).

وقد تعرض الشيخ الى بيان جهة الاختصاص بعد ذكره لجميع النصوص، ولكن صاحب الكفاية تعرض اليه هٰهنا.

ونحن نتعرض فعلا الى ذلك وبيان ما هو الحق لدينا، لان ترتيب ابحاثنا يتبع نهج الكفاية.

فنقول: ان منشأ ما ذهب اليه الشيخ من اختصاص الاستصحاب بمورد كون الشك في البقاء من جهة الشك في الرافع، هو لفظ: «النقض» الوارد في النص، وعليه يدور محور الحديث.

فقد أفاد الشيخ (رحمه الله): ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل ونقض الغزل، والمفروض انه لم يستعمل في النص في هذا المعنى، فيدور أمره بين ان يراد به رفع الامر الثابت الذي له اقتضاء الاستمرار، وان يراد به مطلق رفع اليد عن الشيء بعد الأخذ به ولو كان رفع اليد لاجل عدم المقتضي، والمتعين هو الاول لانه اقرب الى المعنى الحقيقي من الثاني.

وقد ذكر: ان ذلك يكون منشئا لتخصيص المتعلق باليقين المتعلق بما من

---

(١) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣٢٨ و ٣٣٦ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/ ٣٩٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

شأنه الاستمرار وان كان في نفسه عاما لكل يقين، اذ الفعل الخاص يكن مخصصا لعمـوم متعلقه، نظير قول القائل: «لا تضرب أحداً» المحمول على خصوص الأحياء، لظهور الضرب في المؤلم، ولا يكون عموم: «احد» لغير الأحياء قرينة على ارادة مطلق الضرب عليه ولو لم يكن مؤلما.

ثم تعرض لتوهم: ان ما اختاره يستلزم التصرف في لفظ اليقين بحمله على ارادة المتيقن منه، اذ التفصيل المزبور بلحاظ المتيقن. فدفعه: بان التصرف لازم على كل حال، ولو التزم بالتعميم، لان النقض الاختياري المتعلق للنهي لا يتعلق باليقين، بل المراد نقض ما كان على يقين منه كالطهارة، او المراد احكام اليقين لا بمعنى احكام نفس وصف اليقين، لانها ترتفع بمجرد الشك، بل احكام المتيقن الثابتة له بسبب اليقين. هذا خلاصة ما أفاده الشيخ (رحمه الله)[1].

واما صاحب الكفاية، فقد اوقع البحث تارة: في مادة النقض. واخرى: في هيئة: «لا تنقض» وذكر: ان شيئا منها لا يستلزم التخصيص بما ذهب اليه الشيخ.

اما من حيث المادة، فقد أفاد: ان النقض ضد الابرام، فيحسن ان يسند الى نفس اليقـين ولو كان متعلقا بما لا اقتضاء فيه للبقاء، لما يتخيل فيه من الاستحكام فجهة الاستحكام في اليقين هي المصححة لاسناد النقض اليه ولا عبرة بما فيه اقتضاء البقاء اذ ليس المصحح لاسناد النقض وجود المقتضي للبقاء والا لصح ان يقال: «نقضت الحجر من مكانه» مع انه ركيك. ولما صح ان يقال: «انتقض اليقين باشتعال السراج» فيما اذا شك في بقائه لاجل الشك في مقدار استعـداده، مع انـه حسن وصحيح. فيكشف ذلك عن ان مناط صحة اسناد النقض هو جهـة الاستحكـام، وهي ثابتة في اليقين في كلا الموردين، فيسند

---

(١) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣٣٦ ـ الطبعة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

النقض حقيقة الى اليقين بملاحظته لا بملاحظة متعلقه، فلا تصل النوبة الى التجوز كي يتوخى أقرب المجازات.

واورد على نفسه: بان اليقين ـ في باب الاستصحاب ـ لا ينقض حقيقة، اذ اليقين بالحدوث ثابت، فلابد من فرض المتيقن مما له اقتضاء البقاء، كي يكون اليقين بالحدوث حقيقة يقينا بالبقاء مسامحة، فيصح اسناد النقض الى اليقين مسامحة بهذه الملاحظة. بخلاف ما اذا لم يكن للمتعلق اقتضاء البقاء، فانه لا يقين بلحاظ البقاء ولو مسامحة، فلا معنى لاسناد النقض الى اليقين.

واجاب عن ذلك: بان هنا وجها آخر هو الظاهر لتصحيح اسناد النقض الى اليقين بلا حاجة الى هذا الوجه، وهو لحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتا، والغاء جهة اختلافهما زمانا، وهذا يصحح اسناد النقض اليه، ولا فرق في ذلك بين تعلقه بما له اقتضاء البقاء وما ليس له اقتضاء البقاء.

واما من حيث الهيئة، فقد أفاد: بان المراد هو النهي عن النقض بحسب البناء والعمل لا حقيقة، لان النقض الحقيقي خارج عن الاختيار سواء تعلق باليقين أم بالمتيقن أم بآثار اليقين.

وعليه، فلا يجوز التصرف بحمل اليقين على ارادة المتيقن لاجل إبقاء الصيغة على حقيقتها، بل يوخذ بما هو الظاهر من النهي عن نقض اليقين.

ثم اورد على نفسه: بانه لا محيص عن التصرف في لفظ اليقين وحمله على ارادة المتيقن، اذ المنهي عنه وان كان هو النقض العملي، لكنه غير مراد بالنسبة الى اليقين و آثاره، لمنافاته لمورد النصوص، بل المراد هو النهي عن نقض المتيقن بحسب العمل.

واجاب عنه: بان النهي متعلق بنقض اليقين، لكن اليقين ليس ملحوظا باللحاظ الاستقلالي، بل ملحوظا مرآة للمتيقن وبالنظر الآلي، فيكون كناية عن لزوم البناء والعمل بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبداً اذا كان حكما او لحكمه اذا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كان موضوعا. هذه خلاصة ما أفاده صاحب الكفاية[١].

والذي يبدو ان نقطة الخلاف بين الشيخ وبينه هو: ان نظر الشيخ الى ان النقض مسند في الواقع الى المتيقن، فيعتبر فيه كونه مما فيه اقتضاء البقاء. ونظره (قدس سره) الى ان النقض مسند الى اليقين بنفسه، وهو ذو جهة تصحح اسناد النقض اليه، أعم من ان يكون متعلقه ذا إقتضاء للبقاء او لا يكون، وهي جهة الاستحكام فيه فلا وجه لحمله على خلاف ظاهره والالتزام بتخصيص الاستصحاب بخصوص مورد الشك في الرافع.

وتحقيق الكلام في المقام على نحو يرتفع به بعض الابهام: ان لفظ النقض يسند الى الدار، فيقال: «نقض الدار» ويفسر في كتب اللغة بهدم الدار، ويسند الى الحبل ويفسر بحلّه، ويسند الى العظام، فيقال: «نقض العظم» ويفسر بالكسر، ويسند الى الحكم، فيقال: «نقض الحكم» في قبال ابرامه، ونص في اللغة على أنه مجاز[٢]. كما يقال: قولان متناقضان، وغير ذلك، كما انه قد يفسر الانقاض بمعنى التصويت كما في مثل قوله تعالى: ﴿ألذي أنقض ظهرك﴾[٣] فانه فسر بالتصويت[٤].

والذي يمكن الجزم به ان الكسر والهدم والحل والرفع كل ذلك ليس معنى للنقض، وانما هو تفسير له باللازم او المحقق لمفهومه، والمعنى الجامع بين هذه الموارد جميعا هو ما يساوق التشتيت والنكث وفصل الأجزاء بعضها عن الآخر، فنقض الشيء يرجع الى رفع الهيئة الاتصالية وتشتيت الاجتماع الحاصل للأجزاء. وبذلك يكون نقض الدار بمعنى هدمها لانه بالهدم تنعدم الهيئة

---

(١) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/٣٩١ ـ ٣٩٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) اقرب الموارد مادة نقض.

(٣) سورة الشرح، الآية: ٣.

(٤) الفضل بن الحسن العلّامة الطبرسي. مجمع البيان ٥٠٨/٥ ـ الطبعة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاجتماعية لأجزاء الدار من غرفة وسطح وصحن وغير ذلك.

كما ان نقض العظم يكون بكسره، لانه يفصل اجزاء العظم بعضها عن الآخر.

ومعنى نقض الحبل نكثه وحله. ومثله نقض الغزل وهكذا.

وبالجملة: النقض هو اعدام الهيئة التركيبية ورفع الاتصال بين الاجزاء ولعله مراد الشيخ (رحمه الله) من انه رفع الهيئة الاتصالية.

وعليه، فاسناد النقض الى ما لا أجزاء له كالحكم والبيعة والعهد واليقين، اسناد مجازي، والمصحح له أحد وجهين:

الوجه الاول: ان يلحظ استمرار وجود الشيء، فتكون له وحدة تركيبية بلحاظ الاجزاء التدريجية المتصلة، فان الموجود التدريجي المتصل وجود واحد ذو اجزاء بلحاظ تعدد آنات الزمان، ويكون المراد من نقضه قطع الاستمرار وعدم الحاق الاجزاء المفروضة المقدرة بالاجزاء المتقدمة، فيصدق النقض بنحو المجاز بهذه الملاحظة، ولا يكون صدقه حقيقيا، لعدم تحقق الأجزاء اللاحقة، بل ليس الا مجرد الفرض والتقدير.

والوجه الثاني: ان يكون بلحاظ عدم ترتب الأثر على المنقوض، فيشابه المنقوض حقيقة من هذه الجهة.

ولكن المتعين هو الاول من الوجهين، اذ الثاني غير مطرد، اذ نفي الاثر مع عدم الغاء الهيئة التركيبية للشيء المركب حقيقة لا يطلق بلحاظه النقض ولو بنحو المجاز. فالمصحح يتعين ان يكون هو الاول.

ثم لا يخفى عليك انه لا يعتبر ان يكون متعلق النقض مما فيه إبرام فعلاً، لصدق النقض بدونه، كما لو كان صف من اشخاص واقفين بلا استحكام وابرام فيه، فتفرقة افراد الصف نقض للصف مع عدم الإبرام. ولعله مما يشهد لما ذكرنا: ان أهل اللغة يفسرون نقض الحكم برفعه في مقابل ابرامه، فيجعلون الابرام في

عرض النقض لا في مرحلة سابقة عليه ، كما لا يعتبر فيه الاستحكام او الاستمساك، فان جميع ذلك لزوم ما لا يلزم، لصدق النقض بدونه جزما كمثال الصف المتقدم.

وبالجملة: لا يعتبر في متعلق النقض شيء مما ذكر من الابرام او الاستحكام او التماسك، بل المعتبر كونه ذا اجزاء، فانفصام وحدته التركيبية وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وتشتتها يُعد نقضا.

وقد عرفت ان صدق النقض فيما لا اجزاء له كالحكم والعهد انما يكون بنحو المجاز بلحاظ الوحدة الاستمرارية.

وبذلك يظهر ان صدق النقض في مورد اليقين يكون مجازيا، لانه لا اجزاء له، فلابد من ملاحظة وحدته الاستمرارية، فرفع اليد عن استمراره يكون نقضا له.

ولا يخفى ان رفع اليد عن استمراره وانقطاع الاتصال في عمود الزمان ينشأ..

تارة: من انتهاء أمد الشيء لتحديد ثبوته بأمد خاص، كالزوجية المنقطعة بعد إنتهاء الزمن.

واخرى: من وجود ما يرفعه بحيث لولاه لاستمر وجوده لعدم تحديده بأمد معين.

ونقض الشيء بلحاظ عدم استمراره انما يصدق في المورد الثاني لا المورد الاول، فلا يكون ارتفاع الطهارة الموقتة بوقت خاص بعد حصول الوقت نقضا لها، واما ارتفاعها بالحدث القاطع لاستمرارها فيعد نقضا لها. كما ان انتهاء الصلاة بالسلام والخروج عن الصلاة به لا يكون نقضا للصلاة، لكن الخروج عن الصلاة بالحدث يكون نقضا لها. والزوجية لا تنتقض بانتهاء المدة، لكنها تنتقض بالفسخ او الطلاق، كما ان ملكية البطون للوقف لا تنتقض بانعدام

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

البطن، ولكن الملكية تنتقض بالفسخ والكفر في بعض الموارد. وهذا واضح لا غبار عليه.

وعلى هذا نقول: ان صدق نقض اليقين بلحاظ وحدته الاستمرارية ـ كما عرفت ـ وبما ان اليقين يتبع المتيقن، فاستمراره باستمرار وجود اليقين وارتفاعه بارتفاع المتيقن.

وعليه، فارتفاع اليقين تارة: يكون لاجل ارتفاع المتيقن من جهة انتهاء أمده وتمامية استعداده للبقاء. واخرى: لارتفاع المتيقن من جهة تحقق ما يرفعه مع استعداده للبقاء لولا الرافع. وانتقاض اليقين انما يصدق في الصورة الثانية دون الاولى، لما عرفت من ان ارتفاع الشيء لعدم مقتضيه وانتهاء أمده لا يعد نقضا. وبما ان الظاهر من قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» كون مورد الاستصحاب هو الشك في البقاء او الانتقاض ودوران الامر بينهما، بحيث يكون أحد طرفي الاحتمال هو البقاء والطرف الآخر هو الانتقاض، كان مقتضى ذلك اختصاص النص بمورد الشك في البقاء من جهة الشك في الرافع المستلزم للشك في الانتقاض، اذ مع الشك في البقاء من جهة الشك في قصور المقتضي وانتهاء أمده لا انتقاض قطعا، بمعنى انه يعلم بعدم الانتقاض، إما للارتفاع بانتهاء الأمد واما لعدم الارتفاع، وكلاهما لا يعد انتقاضا، فلا يكون مشمولا لدليل الاستصحاب.

وبهذا البيان يتضح اختصاص النص بمورد الشك في الرافع كما ذهب اليه الشيخ (رحمه الله). وتبعه عليه المحقق النائيني[1] بعد بيان مراد الشيخ بما يقرب مما انتهينا اليه بواسطة هذا البيان، وسيتضح ذلك انشاء الله تعالى.

ومن ذلك يشكل جريان الاستصحاب في جميع موارد الشك في الموضوع

---

(١) المحقّق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ٢/٣٨٠ ـ الطبعة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وستعرف هذه الخصوصيات تدريجاً انشاء الله تعالى.

ومما بيناه يتضح ان ما أفاده صاحب الكفاية ـ من صدق النقض مطلقا بملاحظة ما اليقين من الاستحكام، ولذا يقال: «انتقض اليقين باشتعال السراج» اذا انطفأ لانتهاء نفطه ـ مثلاـ، ولا يلحظ في صدق النقض قابلية الشيء للاستمرار، ولذا لا يصدق: «نقضت الحجر من مكانه» ـ في غير محله، فانه مضافا الى التشكيك في تصور الاستحكام بالنسبة الى اليقين، ان النقض لا يصدق بلحاظ الاستحكام جزما، فانه لا يصدق النقض على رفع الحجر المثبت في الارض بنحو مستحكم جدا، فلا يقال لرفعه انه نقض، بل النقض ـ كما عرفت انما يصدق بلحاظ فتّ الأجزاء المتصلة للمركب اما حقيقة او مسامحة.

واما دعوى صدق النقض في مثال السراج فقد عرفت ما فيها، ولم يثبت ركاكة صدق النقض في مثال الحجر اذا كان الملحوظ انتقاض. استمرار كونه في المكان الخاص، لا انتقاض نفس الحجر من مكانه كما هو ظاهر العبارة في المثال.

ثم ان الشيخ (رحمه الله) عبر عن النقض بانه رفع اليد، وخصه برفع اليد عن الأمر الثابت[1].

فاورد عليه: بانه لا وجه لتقييده برفع اليد عن الأمر الثابت، بل مقتضى الاطلاق التعميم لغير الامر الثابت[2].

ويمكن دفع هذا الايراد عنه: بانه ليس المقصود كون حقيقة النقض ومفهومه هو رفع اليد، بل المقصود ان النقض حيث انه لا يصدق حقيقة لانه ليس من افعال المكلف الاختيارية، فلابد ان يراد به النقض بحسب العمل الراجع الى عدم ترتيب الآثار ورفع اليد عن المتيقن، فاذا فرض كون مفهوم

---

(١) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣٣٦ ـ الطبعة الأولى.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الأفكار ٤/٧٨ ـ القسم الأول ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

النقض يساوق فصم الوحدة التركيبية، كان المقصود به ههنا رفع اليد عن خصوص الأمر الثابت لانسجامه مع مفهوم النقض. فالتفت ولا تغفل.

والمتحصل: ان مقتضى النهي عن النقض اختصاص الاستصحاب بمورد الشك في الرافع سواء تعلق النقض باليقين أم بالمتيقن.

هذا وينبغي التكلم في جهات:

الجهة الاولى: ان النقض في باب الاستصحاب هل يعقل ان يتعلق باليقين أو لا؟. والكلام في ذلك بعد الفراغ عن قابلية اليقين في حد نفسه لتعلق النقض به، كما عرفت ذلك بملاحظة وحدته الاستمرارية.

وتحقيق الكلام، هو: ان النقض في باب الاستصحاب لا معنى لان يتعلق باليقين اصلا. وذلك لان نقض اليقين ـ على ما عرفت ـ يرجع الى عدم وحدته الاستمرارية وتخلل العدم بينها. وعليه نقول: ان لدينا يقينين: أحدهما: اليقين بالوجود الفعلي للشيء، وهذا لا شبهة في انتقاضه بالشك بقاءً او اليقين بالخلاف، لان اليقين بوجود الشيء له وحدة استمرارية، فاذا زالت بقاءاً بالشك او باليقين بخلافه فقد اختلت الوحدة، ويتحقق الانتقاض، ولذا لا يجتمع اليقين بالوجود الفعلي مع الشك فيه او اليقين بعدمه، لان احدهما ناقض للآخر. والآخر: اليقين الفعلي بالوجود السابق وهذا لا ينتقض بالشك في الوجود الفعلي بقاءاً او اليقين بعدمه بقاءاً، بل قد يجتمعان في آن واحد كما لا يخفى. بل لا يكون اليقين بوجوده فعلا استمراراً لليقين بالوجود السابق، اذ قد يحصلان في آن واحد، فلا معنى لان يكون أحدهما استمراراً للآخر.

وسرّ ذلك: ان وحدة اليقين بلحاظ وحدة متعلقه، فاذا اختلف المتعلق اختلف اليقين. فاليقين يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة واليقين بعدالته يوم السبت فردان لليقين لاختلاف متعلقهما، ولاجل ذلك لا يكون اليقين بعدم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العدالة يوم السبت ناقضا لليقين يوم السبت بعدالته يوم الجمعة، لعدم اخلاله بوحدته الاستمرارية، كيف؟ وقد يجتمعان معا في آن واحد.

واذا اتضح ذلك فنقول: ان كان المأخوذ في باب الاستصحاب هو اليقين السابق بالوجود الفعلي، كان الشك بقاء ناقضا له لإخلاله باستمراره، فصح ان يسند النقض الى اليقين.

ولكن الامر ليس كذلك، فان المأخوذ هو اليقين الفعلي بالوجود السابق، سواء كان يقين سابق بالوجود الفعلي أم لم يكن، ولذا قد يحصل الشك في البقاء قبل اليقين بالحدوث. ومثل هذا اليقين لا يكون الشك ناقضا له ـ كما عرفت ـ، فلا معنى للنهي عن نقضه به. فلا محيص عن ان يكون المسند اليه النقض هو المتيقن نفسه بلحاظ انقطاع استمراره بوجود الرافع المشكوك. ويكون التعبير باليقين طريقيا على ما يأتي بيانه في الجهة الثالثة.

واما ما أفاده الشيخ (رحمه الله) ـ في ذيل كلامه السابق ـ من عدم اسناد النقض الى اليقين بل الى المتيقن فان اراد به عدم قابلية اليقين في حد نفسه لاسناد النقض اليه ـ كما هو ظاهر عبارته ـ، فقد عرفت انه قابل لذلك بلحاظ الاستمرار فيه. وان اراد به ما ذكرناه من ان اليقين في باب الاستصحاب لا معنى لاسناد النقض اليه، فهو تام كما عرفت.

واما ما أفاده صاحب الكفاية في كلامه عن مادة النقض من الايراد على نفسه والجواب عنه. فهو مما لا ينبغي ان يصدر من مثل صاحب الكفاية. وذلك: فان ما ذكره تحت عنوان: «ان قلت» ـ من ان النقض الحقيقي لا يتعلق باليقين، اذ اليقين بالحدوث لا ينتقض، وانما يبتني صدق النقض على فرض تعلق اليقين بالبقاء مسامحة كي ينتقض بالشك بقاء، وذلك انما يكون فيما اذا كان متعلق اليقين ذا اقتضاء للبقاء، بحيث يكون اليقين بحدوثه يقينا ببقائه مسامحة ـ. يظهر منه انه صحيح في نفسه، لكن تخلص عنه بان هنا وجها آخر لصدق النقض،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهو تجريد متعلق اليقين والشك عن خصوصية الزمان وملاحظتهما أمراً واحداً بالغاء اختلافهما زماناً.

والذي نراه عدم سداد كل من الايراد وجوابه.

اما الايراد، فلما عرفت من ان النقض لا يعقل ان يتعلق باليقين بنحو من الانحاء، اذ موضوع الاستصحاب هو اليقين الفعلي بالوجود السابق، وهو لا ينتقض حقيقة ولا مجازاً بالشك، وليس الموضوع هو اليقين بالوجود الفعلي حتى يتصور اليقين المسامحي بالبقاء عند تعلق اليقين بالحدوث، فيسند اليه النقض بلحاظ منافاته مع الشك.

هذا، مع ان هذا اليقين المسامحي لا يزول بالشك، لانه مبني على المسامحة والفرض، وهو لا يتناقض مع وجود الشك حقيقة بالوجود الفعلي. فتدبر.

واما الجواب عنه، فلم يعرف له معنى محصل، اذ مع فرض تجريد متعلق اليقين والشك عن خصوصية الحدوث والبقاء والغاء جهة اختلافهما زماناً، كيف يعقل اجتماع اليقين والشك كي ينهى عن النقض بالشك؟. والمفروض ظهور الدليل في موضوعية كل من اليقين والشك بوجودهما الفعلي بحيث يظهر منه فرض اجتماعهما في آن واحد. هذا اذا فرض تعلق الشك بما تعلق به اليقين.

وان اريد تعلق كل منهما بالطبيعة بنحو الموجبة الجزئية، فاجتماعهما في آن واحد ممكن، اذ يمكن ان يكون متعلق الشك الطبيعة بلحاظ حصة، ومتعلق اليقين نفس الطبيعة بلحاظ حصة اخرى ولكنه راجع الى اختلاف المتعلقين، وتعلق الشك بغير ما تعلق به اليقين، وفي مثله لا يصدق النقض والبقاء كما لا يخفى.

وجملة القول: ان ما أفاده صاحب الكفاية هٰهنا غير وجيه. فالمتعين ما ذكرناه من المنع عن تعلق النقض باليقين ـ في باب الاستصحاب ـ، ولابدية رجوعه الى المتيقن.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولا يخفى انه لا يختلف الحال فيما ذكرناه بين الالتزام باختصاص الاستصحاب بمورد الشك في الرافع او عمومه لمورد الشك في المقتضي، فلاحظ.

الجهة الثانية: لو سلم امكان تعلق النقض باليقين، فهل هو كذلك اثباتا أو لا؟.

ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) الى: ان المنهي عنه هو نقض اليقين بما هو، فالمجعول في الاستصحاب هو اليقين لكن بلحاظ الجري العملي لا بلحاظ المنجزية والمعذرية، فالفرق بين الامارات والاستصحاب هو ان المجعول في الامارات الطريقية والوسطية في الاثبات بلحاظ المنجزية والمعذرية. والمجعول في الاستصحاب هو الطريقية بلحاظ الجري العملي وعلى هذا الاساس بني تقديم الامارة على الاستصحاب وتقديم الاستصحاب على سائر الاصول، وجعل الاستصحاب برزخاً بين الامارة والاصول العملية، وعبر عنه بالاصل المحرز[1].

ولكن ما أفاده (قدس سره) لا يخلو عن بحث أشرنا اليه غير مرة، ونوضحه فعلا فنقول: ان الالتزام بجعل اليقين بأدلة الاستصحاب مع قطع النظر عن خصوصية الجري العملي يبتني على مقدمات ثلاث:

المقدمة الاولى: معقولية اسناد النقض الى اليقين هٰهنا وقد عرفت عدم تمامية هذه المقدمة.

المقدمة الثانية: البناء على قابلية اليقين للاعتبار، مع أنه من الامور التكوينية، بمعنى الالتزام بان الاثر الفعلي العملي ـ وهو التنجيز والتعذير ـ يترتب على الوجود الاعتباري لليقين، كما هو مترتب على الوجود الحقيقي. فيكون اليقين من الامور القابلة للجعل، كبعض الامور التكوينية التي يترتب

---

(١) المحقّق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ٤١٦/٢ و٤٩٤ ـ الطبعة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

على وجـودهـا الاعتباري بعض الآثار العملية، كالملكية والطلب ونحو ذلك، وسيأتي البحث عنه عند التعرض للاحكام الوضعية وما هو المجعول منها، وهذه المقدمة مما يلتزم بها.

المقدمة الثالثة: البناء على ان لفظ اليقين الوارد في النص باقٍ على ظاهره الاولي من موضوعية اليقين، فيحمل عليه بمقتضى أصالة الظهور. ويمكن المنع عن ذلك، بدعوى انه ثبت لهذا اللفظ ظهور ثانوي في عدم موضوعية اليقين بما هو، بل المـوضوع هو المتيقن، ولوحظ اليقين عبرة ومرآة له، وذلك بملاحظة استعمال ما يشابهه من لفظ الرؤية والتبين والعلم، مع العلم بان وصف الرؤية وامثاله لا دخل له في الحكم بما هو، بل الدخيل هو المتعلق والواقع على واقعه.

وعلى كل، فاذا تمت جميع هذه المقدمات والتزم بما هو ظاهر الدليل من تعلق الجعل بنفس اليقين، فيقع الكلام فيما أفاده من تعلقه باليقين بلحاظ الجري العملي، وهو محل مناقشة، اذ الجري العملي هو فعل المكلف نفسه، فالجعل تارة: يتعلق به نفسـه، فيتعبـد بان المكلف قد اتى بالعمل، فهذا أجنبي عن باب الاستصحاب، اذ الاستصحاب يستتبع العمل. واخرى: يتعلق باليقين بلحاظ كونه منشئاً للجري العملي واندفاع المكلف، فالمجعول هو منشئيته للعمل.

ففيه: ان استتبـاع اليقـين للجري العملي بلحاظ ما يترتب عليه من التنجيز، والا فلا ينـدفـع المكلف نحو العمل بدونه، فالجري العملي في طول التنجيز، فلا يمكن جعل اليقين بلحاظ الجري العملي بلا ملاحظة ترتب التنجيز عليه، واذا فرض ملاحظة المنجزية كان المجعول في الاستصحاب هو المجعول في الامارات.

هذا، مع انه لو فرض عدم ملاحظة التنجيز في جعل اليقين وأمكن فصل ملاحظة الجري العملي عنه، لم يترتب التنجيز على الاستصحاب، فلا تكون مخالفة الحكم الاستصحابي مستلزمة للعقاب. وهذا مما لا يظن الالتزام به من قبله

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(قدس سره).

هذا كله، مضافا الى ان جعل اليقين بلحاظ الجري العملي لا يصحح اسناد مؤدى الاستصحاب الى الله والفتوى به، والالتزام به على انه حكم الله تعالى، لانه مجهول ولا دليل على إثباته.

وقد اسهبنا الكلام في ذلك في اوائل مبحث الأمارات في بيان ما هو المجعول فيها فلاحظ وتدبر.

ثم انه بعد ظهور عدم تعلق النهي بنقض اليقين حقيقة، اذ هو خارج عن اختيار المكلف كيف؟ والمفروض انتقاضه بالشك، فلابد ان يراد من النقض النقض العملي، فمرجع النهي الى النهي عن معاملة اليقين معاملة المنتقض، بل المطلوب العمل كما لو كان اليقين باقيا، فيراد الإبقاء العملي.

وهذا النهي اما يكون ارشاداً الى جعل صفة اليقين والطريقية في مرحلة البقاء، او جعل المنجزية لليقين بالوجود السابق على الحكم المشكوك بقاء، او جعل نفس التيقن بقاء فان الجامع بين جميع هذه الوجوه هو ترتب العمل بقاء، كما لو كان نفس اليقين باقيا، فيمكن ان يكون النهي عن النقض العملي ارشاداً الى أحدها، الا ان المتعين اثباتا هو الثالث، وذلك بملاحظة مورد الرواية، فانه (عليه السلام) نفى وجوب الوضوء عند عدم الاستيقان بالنوم بقاء معللا ذلك بعدم نقض اليقين بالشك، وظاهر ذلك هو نفي الوجوب شرعا لا عقلا. وهذا لا يتلائم الا مع جعل المتيقن نفسه بقاء، لا جعل اليقين او المنجزية كما لا يخفى .

والذي يتحصل: انه يتعين الالتزام بان المجعول في باب الاستصحاب هو المتيقن لا اليقين، سواء التزم بعدم امكان تعلق النقض باليقين في هذا الباب او التزم بامكانه، فمقام الثبوت ومقام الاثبات يشتركان في أن المجعول هو المتيقن. فتدبر.

الجهة الثالثة: انك عرفت ان النقض في باب الاستصحاب لا يتعلق

باليقـين، وانـما هو متعلق بالمتيقن، فيقع البحث في كيفية ملاحظة المتيقن في النصوص، مع ان النقض فيها ـ استعمالا ـ متعلق باليقين. فهل هو من استعمال لفظ اليقين في المتيقن مجازاً؟. او من جعل لفظ اليقين عنوانا للمتيقن ومرآةً له ـ كما ذهب اليه صاحب الكفاية ـ بتقريب: ان المرآتية تسري من المصداق الى المفهوم، فبعد ان كان مصداق اليقين مرآةً لمتعلقه كان مفهوم اليقين كذلك مرآةً للمتيقن[1]؟. او من باب الكناية والتلازم بين نقض اليقين ونقض المتيقن؟. او من باب التلازم بين نفس اليقين والمتيقن، فالنقض وان كان مسنداً الى لفظ اليقين في الكلام، لكن يراد به نقض المتيقن الذي حضرت صورته في الذهن بواسطة اليقين، فيجعل لفظ اليقين قنطرة وكناية عن المتيقن؟. وجوه:

اما الأول: فهو مردود، بانه استعمال غير صحيح ولا يعهد مثله في الاستعمالات.

واما الثاني: فهو مردود أيضا بان مرآتية مفهوم اليقين تتوقف على كون اليقين من عناوين المتيقن، وليس الأمر كذلك، ولذا لا يصح حمل اليقين على المتيقن.

واما الثالث: فيمنع بانه انما يتم لو فرض صحة تعلق النقض باليقين هٰهنا، وقد عرفت انه لا محصل له، فلا يمكن ان يراد ذلك.

فيتعين الرابع. وعلى أي حال لا اشكال في وقوع استعمال ما يشابه لفظ اليقين من الفاظ الطرق في مورد يكون الأثر مترتبا على نفس الواقع، ويلحظ اللفظ الموضوع للطريق عبرة لذي الطريق، كلفظ التبين والعلم والرؤية، ولا اشكال في صحة مثل هذا الاستعمال عرفاً، فيلتزم به هٰهنا وفي لفظ اليقين فيما نحن فيه وان لم يتحقق وجهه، مع انك عرفت توجيهه.

---

(١) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/٣٩١ ـ ٣٩٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الجهة الرابعة: في جريان الاستصحاب في الشبهة الموضوعية.

فقد نبه عليه صاحب الكفاية (رحمه الله) في هذا المقام في ذيل كلامه، وبنى على عموم الدليل لكلتا الشبهتين الموضوعية والحكمية[1].

وقبل الشروع في تحقيق اصل المطلب يحسن التنبيه على محل الكلام في الاستصحاب في الشبهة الموضوعية وأثره العملي. فنقول: ان موضوع الحكم الشرعي...

تارة: يكون من المجعولات الشرعية، كالطهارة والنجاسة والملكية وغيرها.

واخرى: يكون من الامور الخارجية التكوينية، كالعدالة والفسق والعلم وغيرها. وهو..

تارة: يُعد عرفا من مقومات الموضوع، كالعلم في وجوب تقليد زيد العالم، والفقر في وجوب التصدق على زيد الفقير، ونحو ذلك.

واخرى: يُعد من حالات الموضوع المتبادلة، كعدالة زيد بالنسبة الى وجوب التصدق عليه. وما يكون كذلك..

تارة يكون: الاثر الشرعي مترتباً عليه حدوثا.

واخرى: لا يكون مترتباً عليه حدوثا.

اما ما كان من الموضوعات مجعولا شرعا، فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيه مع الشك في بقائه، اذ ما يوهم المنع في الشبهات الموضوعية لا يتاتى فيه كما سيتضح انشاء الله تعالى.

واما ما كان من الامور التكوينية الخارجية، فان كان مقوماً للموضوع، امتنع جريان الاستصحاب في الحكم السابق مع الشك فيه، ففي هذا الفرض

---

(١) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/ ٣٩١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يظهـر لجريان الاستصحاب في نفس الموضوع أثر عملي. وان لم يكن مقوماً للمـوضـوع وكـان الحكم ثابتـا حدوثـا، أمكن استصحاب الحكم ولو لم يجر استصحاب الموضوع، لان الشك فيه غير مضر في استصحاب الحكم. واما اذا لم يكن الحكم ثابتا في مرحلة الحدوث، وانما هو يثبت في مرحلة بقاء الموضوع لو كان باقيا، فلا مجال لاثبات الحكم باستصحابه، اذ هو غير متيقن الثبوت في السابق، وانما يثبت الحكم باستصحاب الموضوع، فيظهر له أثر في هذا الفرض.

فقد تبين ان محل الكلام في الاستصحاب في الشبهات الموضوعية هو استصحـاب الامـور الخارجية لا مطلق الشبهات الموضوعية كما تبين ان اثر الالتزام بالاستصحاب في الشبهات الموضوعية يظهر في صورتين:

إحداهما: ما يكون الموضوع المشكوك من مقومات الموضوع عرفا.

والاخرى: ما لا يكون الحكم الشرعي ثابتا في مرحلة حدوث الموضوع، اذ لا مجال لاستصحاب الحكم في كلتا هاتين الصورتين، فيحتاج في اثبات الحكم الى الاستصحاب الموضوعي.

اذا عرفت ذلـك فنقول: انه قد يستشكل في جريان الاستصحاب في الشبهة الموضوعية، سواء قيل ان دليل الاستصحاب يتكفل جعل اليقين او قيل انه يتكفل جعل المتيقن.

اما على الاول: فلأن اليقين وان امكن تعلق الاعتبار به كبعض الامور التكوينية الا انه انما يصح اعتباره بلحاظ ما يترتب عليه من أثر عملي شرعي او عقلي.

وجعل اليقين بالموضوع مما لا اثر له، اذ اليقين الذي يكون موضوعا للاثر هو اليقين بالحكم الفعلي باعتبار ترتب المنجزية والمعذرية عليه. واليقين بالحكم الكلي المجعول بنحو القضية الحقيقية وان لم يكن فعليا كوجوب الحج على المستطيع، فان اليقين به يترتب عليه جواز الاسناد والاستناد.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اما اليقين بالموضوع بما هو يقين بالموضوع فلا أثر له أصلاً، وانما الأثر لليقين بحكمه.

فاذا كان هذا حال اليقين الوجداني، لم يكن اعتبار اليقين بالموضوع ذا أثر، فان الاثر المترتب عليه هو الأثر المترتب على اليقين الوجداني . والمفروض انه ليس بذي اثر.

واما على الثاني: فلانه يعتبر في المجعول ان يكون قابلا للجعل. والامر الخارجي كالعدالة ليس قابلا للجعل، فلا معنى لان يتعلق به الجعل من الشارع بما هو شارع. فيلزم من عموم الدليل للموضوع اما التقدير بان يراد جعل أثر الموضوع وحكمه واما التجوز في الاسناد، فيكون الاسناد الى غير ما هو له وكلاهما خلاف الظاهر.

وقد يدفع هذا الاشكال بما تقدم بيانه في حديث الرفع من: ان الرفع يمكن ان يتعلق بالموضوع حقيقة، وذلك بلحاظ عالم التشريع، فان الموضوع له ثبوت في عالم التشريع بجعل الحكم له، فيمكن ان يتعلق به الرفع بلحاظ هذا العالم ويكون الرفع حقيقيا لا مسامحة فيه، لانه بيد الشارع. فنقول هٰهنا: انه يمكن ان يجعل الموضوع ويتعبد بثبوته بلحاظ عالم التشريع، فيكون وضعا للموضوع حقيقة بلا مسامحة وتجوز وتقدير.

لكن هذا المطلب لو سلم امكان تطبيقه فيما نحن فيه، فهو انما يتأتى في مورد يكون للموضوع اثر شرعي في مرحلة الحدوث، لان دليل الاستصحاب لا يتكفل مجرد التعبد بالموضوع، بل يتكفل ببقائه. ومن الواضح انه لا يصدق بقاء الموضوع في عالم التشريع وعدم نقضه الا اذا كان ثابتا في السابق فيه. والا لم يكن جعله فعلا في عالم التشريع ابقاء له وعدم نقض. وهذا اخص من المدعى كما هو واضح.

هذا اساس الاشكال في جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية.

وقد تصدى المحقق الاصفهاني (رحمه الله) الى تحقيق المطلب اشكالا وجوابا بنحو دقيق مفصل. وخلاصة ما افاده (قدس سره):-

بعد ان التزم ان النهي عن نقض اليقين غير مراد جدا، بل قضية «لا تنقض» قضية كنائية.وبعد ان ردد بين ان يكون المراد بها النهي عن النقض العملي او النهي عن النقض حقيقة عنوانا، مفرعا ذلك على ان اليقين بالحكم مستلزم للفعل تكوينا بلحاظ تنجيزه، فيكون الامر بابقائه ملازما للامر بنفس الفعل، فيكون النهي عن نقض اليقين كناية عن الامر بالفعل كصلاة الجمعة.

وبالجملة: عدم الفعل ملازم لنقض اليقين حقيقة ولنقضه عملا.

واذا أمكن ان يحمل النهي على احد المعنيين تعين حمله على النهي عن النقض حقيقة ابقاء له على ظاهره، ولا محذور فيه بعد ان لم يكن مراداً جداً، بل كناية عن الامر بالعمل، ـ بعد كل هذا الذي لخصناه جدا أفاده (قدس سره) ـ:

ان اساس المحذور في شمول اخبار الاستصحاب للشبهة الموضوعية، هو ان نقض اليقين بالحكم اسناد الى ما هو له، لان الفعل يكون ابقاء عملا لليقين بالحكم لباعثيته عقلا نحوه، واما اسناد نقض اليقين الى الموضوع، فهو اسناد الى غير ما هو له، اذ الفعل لا يكون ابقاء عملا لليقين بالموضوع، اذ لا باعثية له بنفسه، بل بلحاظ منشئيته لليقين بالحكم، فالنقض لم يسند حقيقة الى يقين الموضوع.

وبما ان الجمع بين الإسنادين في كلام واحد خلاف الظاهر ـ وان كان ممكنا في نفسه ـ اذ ظاهر الاسناد الكلامي هو الاسناد الى ما هو له، كانت اخبار الاستصحاب قاصرة عن شمول الشبهة الموضوعية.

ودفعه (قدس سره): بانه يبتني على كون مفاد قضية: «لا تنقض» النهي عن النقض عملا، فان بقاء اليقين بالموضوع عملا غير مستلزم بما هو للعمل، اذ لا باعثية له كما عرفت.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واما لو كان مفادها النهي عن نقض اليقين حقيقة عنوانا ـ كما اختاره ـ لم يتأت هذا المحذور، فان عدم الفعل لازم لعدم اليقين بالموضوع او بالحكم، فيمكن ان يراد من اللفظ النهي عن نقض اليقين مطلقا، تعلق بالحكم أم بالموضوع، ويكون كناية عن جعل لازمه من الحكم المماثل له لو كان المتيقن حكما، او لحكمه لو كان موضوعا. وبعبارة اخرى: بعد ان كان عدم الفعل لازما لعدم اليقين بالحكم او بالموضوع، كان النهي عن نقض اليقين والأمر بابقائه ملازما للأمر بالفعل في كلا الموردين، فيعم الشبهة الموضوعية بلا محذور.

هذا خلاصة ما أفاده (قدس سره)[1].

ولكنه مردود من وجوه:

الوجه الاول: ما بنى عليه أصل كلامه من ان التلازم بين بقاء اليقين بالحكم، وبين العمل كصلاة الجمعة، يستلزم التلازم بين الأمر بابقاء اليقين والأمر بالفعل، فتكون القضية كناية عن جعل الحكم المماثل.

فانه ممنوع، بانه لو سلم التلازم عقلا او عرفا بين بقاء اليقين بالحكم وبين الفعـل، ولم ينـاقش بامكان الانفكاك بينهما، فهو لا يستلزم التلازم بين الأمر بأحدهما والأمر بالآخر، فانه ممنوع أشد المنع اذ لم يقل به أحد، وانما اشير اليه في مبحث الضد من باب انه توهم قد يخطر في البال، وانما المسلم عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم، لا ان الامر باحدهما ملازم للأمر بالاخر. فراجع تعرف.

الوجه الثاني: ان ما أفاده لو تم، فهو انما يتأتى في خصوص مورد اليقين بالحكم الالزامي، فان اليقين به يستتبع العمل، دون اليقين بالحكم غير الالزامي كالاباحة، فان اليقين بها لا يستتبع الفعل كي يكون الأمر بابقائه أمرا بالفعل.

---

(١) الاصفهاني المحقّق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣/ ٢٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأي معنى لهذا في مورد الاباحة، اذ لا يلزم الاتيان بالفعل باستصحابها. ومن الواضح ان الاستصحاب لا يختص بالاحكام الالزامية، بل يعمها ويعم غير الالزامية.

الوجه الثالث: انك عرفت انه (قدس سره) بنى الملازمة بين بقاء اليقين والفعل على منشئية اليقين للفعل، ثم فرع عليه ان النقض عملي او حقيقي عنواني، فبناء كلا الرأيين على الملازمة بين بقاء اليقين والفعل، فالتزامه ـ في مورد النقض العملي ـ بان اليقين بالموضوع لا يستلزم الفعل لعدم منشئية اليقين للفعل، والتزامه ـ في مورد النقض الحقيقي ـ بالملازمة. تفكيك لا وجه له بعد ان كان مبنى التلازم على كلا الرأيين واحداً.

وهو حين نفى الملازمة على القول بالنقض العملي، بنى نفيه على عدم الملازمة بين اليقين بالموضوع والفعل، فنفى الملازمة بين الوجودين. وحين أثبتها على القول بالنقض الحقيقي بنى اثباته على الملازمة بين عدم الفعل وعدم اليقين، فجعل الملازمة بين العدمين.

ومثل هذا الاختلاف في الاسلوب على خلاف الصناعة لعدم توارد النفي والاثبات على مورد واحد.

الوجه الرابع: ان اليقين بالموضوع لا يستلزم الفعل اصلا حتى بنحو المسامحة، فان المراد به اليقين بذات الموضوع، وهو لا يلازم العلم بحكمه، بل قد يتخلف عنه.

فما أفاده (قدس سره): من كون اسناد النقض الى يقين الموضوع إسناداً مجازيا بلحاظ استتباعه ليقين الحكم. فيه منع، لعدم صحة الاسناد بالمرة.

وخلاصة القول: ان ما أفاده (قدس سره) في المقام مع كمال دقته مما لا يمكن قبوله.

فالتحقيق في دفع الاشكال ان يقال: ان دليل الاستصحاب ان كان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

متكفلا للتعبد بالبقاء رأسا ـ بمعنى ان قضية: «لا تنقض اليقين بالشك» كانت متكفلة للتعبد ببقاء المتيقن، كما هو ظاهر تعريف الاستصحاب بانه ابقاء ما كان ـ كان اشكال شمول الدليل للشبهة الموضوعية المتقدم ذكره محكّما، لعدم قابلية المـوضوع في حد نفسه للتعبد، فشمول الدليل لشبهة الموضوع يتوقف على التقدير او التجوز كما مر. وهكذا الحال اذا كان التعبد والجعل متعلقا بصفة اليقين لا بالمتيقن، لعدم ترتب الاثر العملي على اليقين بالموضوع، فيكون التعبد به لغواً كما مر.

ولكن الظاهر ان دليل الاستصحاب بدواً لا يتكفل التعبد بالمتيقن. بيان ذلـك: انك عرفت ان النقض حقيقة لا يتعلق باليقين، لعدم تصوره في باب الاستصحاب، بل هو متعلق بالمتيقن.

ومن الـواضح: ان النهي عن نقض المتيقن بالشك مما لا معنى له، اذ الشك لا يصلح ناقضا للمشكوك، لانه عبارة عن التردد بين الوجود والعدم، فلا معنى لان يكون مقتضيا للعدم، بل حاله حال الطريق، فانه لا يتصرف في ذي الطريق. فلابد ان يراد النهي عن النقض العملي، بمعنى لزوم معاملة المتيقن معاملة الثابت حال الشك وعدم جواز رفع اليد عنه لاجل الشك فيه. فالنهي عن نقض المتيقن لا يراد به التعبد بالمتيقن، بل يراد به لزوم معاملة المتيقن معاملة البقاء، فان هذا هو فعل المكلف الذي يصح تعلق النهي به.

وهذا النهي إرشادي الى ثبوت ما يقتضي استمرار معاملة المتيقن معاملة البقاء، فهو يدل بالملازمة العرفية او بدلالة الاقتضاء على التعبد بالمتيقن بقاء اذا كان حكماً شرعياً.

ومن الواضح ان هذا المدلول الأولي للكلام ـ أعني النهي عن نقض المتيقن عملاً ـ يمكن ان يعم الموضوع والحكم بلا أي تجوز ومسامحة، ومقتضى عمومه هو دلالته ـ اقتضاء او عرفا ـ على جعل الحكم المماثل للمتيقن اذا كان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حكما، وعلى جعل الحكم المماثل لحكم المتيقن اذا كان موضوعا، اذ لزوم المعاملة مع الموضوع معاملة البقاء لا يكون إلا اذا فرض جعل مماثل حكمه بقاء. كما ان لزوم المعاملة مع الحكم معاملة البقاء لا يكون الا اذا فرض جعل مماثله بقاء.

وبهذا البيان يتضح صحة الالتزام بعموم دليل الاستصحاب للشبهة الموضوعية كما أشار اليه في الكفاية(١).

ولا يختلف الحال فيه بين ان يكون متعلق النقض هو المتيقن كما اخترناه او يكون هو اليقين كما هو واضح، إذ اساسه على استفادة كون النقض المنهي عنه هو النقض العملي لا الحقيقي.

وقد عرفت ان ظهوره العرفي في ذلك، لان ما يكون فعل المكلف القابل لتعلق النهي به هو نقض المتيقن او اليقين عملا لا النقض حقيقة. فتدبر.

هذا تمام الكلام في عموم دليل الاستصحاب للشبهة الموضوعية.

ويقع الكلام في جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية. فقد توقف فيه جمع، منهم المحقق النراقي، وتبعه عليه في الجملة السيد الخوئي(٢).

ومنشأ الاشكال الذي ذكره النراقي ليس قصور الأدلة في أنفسها عن شمول مورد الاحكام الكلية، وانما هي جهة اخرى ستتضح انشاء الله تعالى.

وتحقيق الكلام: هو ان الشك في بقاء الحكم الشرعي..

تارة: يرتبط بمقام الجعل والتشريع، ولو لم يكن المجعول فعليا لعدم موضوعه، كما لو ثبت جعل وجوب الحج على المستطيع في الشريعة ثم شك في بقاء هذا التشريع والجعل ولو لم يكن مستطيع فعلا. ولا اشكال في جريان استصحاب الجعل، ويعبر عنه باستصحاب عدم النسخ. ولا كلام في ذلك.

---

(١) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفايةالأصول/ ٣٩٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الأصول ٣٦/٣ ـ الطبعة الأولى.

واخرى: يرتبط بمقام المجعول، كما لو ثبت الحكم الفعلي في زمان فشك في بقائه، كالشك في بقاء حرمة وطأ الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الغسل.

ومنشأ الشك في بقاء الحكم الفعلي..

تارة: يكون الشك في الامور الخارجية مع العلم بحدود الحكم المجعول من قبل الشارع سعة وضيقا، ويعبر عنه بالشبهة الموضوعية، كما لو علم بعدم حرمه الوطأ بعد انقطاع الدم وقبل الغسل، ولكن شك في تحقق انقطاع الدم. وجريان الاستصحاب في الحكم او في الموضوع في مثل ذلك خارج عن محل الكلام.

واخرى: يكون المنشأ هو الشك في حدود المجعول الشرعي سعة وضيقا، فيشك في ان المجعول شرعا هل هو حرمة الوطأ حين وجود الدم او الى حين الغسل؟ ويعبر عنه بالشبهة الحكمية. وهي على صورتين:

الصورة الاولى: ان يكون الزمان مفرّداً للموضوع بنحو يكون كل آن من الزمان موضوعا للحكم على حدة، فينحل الحكم بتعدد أفراد الزمان الطولية، وذلك كحرمة وطء الحائض، فانها تنحل الى احكام متعددة بتعدد افراد الوطأ الطولية بحسب الزمان.

الصورة الثانية: ان يكون الحكم واحداً مستمراً باستمرار الزمان ولا يتعدد ويتفرد بتعدد آنات الزمان، كنجاسة الماء المتغير، فانها حكم واحد مستمر من حدوثها الى زوالها وموضوعها واحد عرفا وهو الماء، فانه وجود واحد مستمر بنظر العرف. وليست النجاسة في كل آن حكما غير النجاسة في الآن الآخر.

اما الصورة الاولى: فلا مجال لجريان الاستصحاب فيها مع الشك، لتعدد افراد الحرمة بتعدد افراد الوطأ بلحاظ عمود الزمان، فالفرد المشكوك حرمته من الوطأ لم يكن حكمه متيقنا في السابق، بل هو مشكوك الحدوث رأساً، لانه فرد حادث لا سابق.

واما الصورة الثانية: فهي محل الكلام في هذا البحث، فيقع الكلام في جريان استصحاب الحكم المشكوك بقاؤه، كما لو شك في بقاء نجاسة الماء المتغير اذا زال تغيره من قبل نفسه.

وقد عرفت ان الفاضل النراقي منع جريانه. والوجه في المنع هو: ابتلاء استصحاب بقاء الحكم بالمعارض، وهو استصحاب عدم الجعل.

بيان ذلك: انه اذا شك في بقاء نجاسة الماء المتغير اذا زال تغيره من قبل نفسه، فلدينا يقينان سابقان وشكان لاحقان، يقين بثبوت المجعول وهو النجاسة في السابق، وشك في بقائها بعد زوال التغير، ومقتضى ذلك استصحاب النجاسة المجعولة. ويقين بعدم جعل وتشريع النجاسة لهذا الموضوع ـ أعني الماء بعد زوال تغيره ـ في صدر الاسلام، وشك في بقاء هذا العدم وزواله بجعل النجاسة له ـ كما جعلت لغيره كالماء قبل زوال التغير، فان جعل النجاسة لم يكن ثابتا له أيضاً ـ، ومقتضى ذلك استصحاب عدم الجعل. فيكون مورد الشك مجرى الاستصحابين: استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل، وهما متعارضان.

فلا يمكن البناء على استصحاب الحكم الشرعي، لاجل معارضته باستصحاب عدم الجعل.

وبهذا التقريب لكلام النراقي، لا يتضح ايراد الشيخ[1] عليه، فانه (قدس سره) أورد على النراقي بعد ذكر كلامه: بان الزمان ان لوحظ مفرِّدا للموضوع بنحو تكون كل حصة منه فرداً منفصلاً عن الحصة الاخرى، فلا مجال لاستصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع وان لوحظ ظرفا للموضوع تعين اجراء استصحاب الوجود، ولا يجري استصحاب العدم لانقطاعه بالوجود. فلا يجري الاستصحابان معا حتى يتحقق التعارض.

---

(١) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣٧٧ ـ الطبعة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولا يخفى عليك ان الشيخ (رحمه الله) كأنه فهم من كلام النراقي: ان مجرى الاستصحابين هو المجعول. فاورد عليه بما عرفت ولكن عرفت في تقريب كلامه ان مركز استصحاب العدم هو الجعل، ومركز استصحاب الوجود هو المجعول. وعليه فيمكن تصور جريان الاستصحابين معا في أنفسهما مع ملاحظة الزمان ظرفا لا مفرِّداً، ويتحقق التعارض حينئذ.

ومن هنا يظهر لك عدم ورود ما أفاده في الكفاية من: انه نظر تارة الى تحكيم نظر العرف المسامحي في الموضوع، فاجرى استصحاب الوجود. واخرى الى تحكيم نظر العقل الدقي، فاجرى استصحاب العدم. والثابت هو اتباع النظر العرفي، فلا مجال لاستصحاب العدم[1].

ووجه عدم وروده: انه يتم لو كان المنظور في كلام النراقي كون مجرى استصحاب العدم واستصحاب الوجود شيئا واحداً وهو المجعول، فلا يمكن ان يجري فيه الاستصحابان الا بلحاظ اختلاف النظرين.

وقد عرفت ان منظور النراقي ليس ذلك، بل مركز استصحاب العدم غير مركز استصحاب الوجود، وهذا لا يتوقف على اختلاف النظرين، بل يمكن ان يجريا مع كون المحكم هو نظر العرف المسامحي.

وبالجملة: ايراد الشيخ وايراد الكفاية يبتنيان على أمر واحد قد عرفت عدم صحته، وأن نظر كلام النراقي الى غير ما فهما منه فلاحظ.

والتحقيق: ان ما افاده النراقي وتبعه عليه السيد الخوئي بالتقريب المتقدم يبتني على أمور:

احدها: ان استصحاب عدم الجعل مما يترتب عليه اثر عملي مباشر،والاّ كان لغوا او مثبتاً.

---

(١) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/٤١٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الثاني: ان عدم الجعل مما يمكن ان يكون مورداً للتعبد الشرعي والا لم يصح ان يجري فيه الاستصحاب، لانه ليس بمجعول شرعي وليس بموضوع شرعي لاثر شرعي.

الثالث: ان الجعل يختلف سعة وضيقا باختلاف المجعول سعة وضيقا والا فلو فرض انه بنحو واحد كان المجعول متسعا او ضيقاً لم يجر استصحاب عدم الجعل فيما نحن فيه كما سيتضح انشاء الله تعالى.

وجميع هذه الامور محل بحث وكلام، ولاجل ذلك لابد من ايقاع البحث في جهات:

الجهة الاولى: في أن استصحاب عدم الجعل هل يمكن ان يجري في نفسه لترتب اثر عملي عليه او لا؟.

وقد ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) الى الثاني، ببيان: ان الآثار العملية العقلية من لزوم الاطاعة والتنجيز ونحوها انما يترتب على الحكم المجعول الفعلي بفعلية موضوعه، واما الجعل بنفسه فلا يترتب عليه أي اثر عملي.

وعليه، فيكون التعبد بعدم الجعل لغواً، لعدم أثر عملي مترتب عليه، فلا يصح جريان الاستصحاب فيه لوضوح ان التعبد الاستصحابي انما هو بلحاظ الأثر العملي.

نعم، يترتب على الجعل اثر بواسطة ثبوت المجعول به، لكن ترتب ذلك بالملازمة، فيكون الاستصحاب بلحاظه مثبتا. اذن فلا يجري استصحاب عدم الجعل، لانه إما لغو، بملاحظة الاثر المترتب عليه مباشرة، اذ لا أثر له واما مثبت بملاحظة أثر المجعول لترتب المجعول على الجعل بالملازمة العقلية[1].

وقد رد المحقق العراقي هذا البيان بوجهين:

---

(١) المحقّق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات٢٠/٢٠٦ ـ الطبعة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الوجه الاول: ان الاثر العقلي انما لا يترتب على المستصحب الا على القول بالاصل المثبت لو كان من آثار الوجود الواقعي للمستصحب، اما اذا كان من آثار ثبوت المستصحب للأعم من الواقعي والظاهري، فلا مانع من التعبد بالمستصحب بلحاظه لترتبه عليه عقلا، ولا يكون ذلك من الاصل المثبت ، وذلك نظير وجوب الاطاعة، فانه يترتب عقلا على وجود الحكم أعم من الواقعي والظاهري، فيصح التعبد بالحكم، ويكون أثره العملي الاطاعة. وما نحن فيه كذلك، فان المجعول يترتب على الجعل بوجوده الواقعي والظاهري، فالجعل الظاهري يستتبع المجعول ظاهرا. وعليه، فنفي الجعل ظاهرا يستتبع نفي المجعول، لانه من آثار عدم الجعل الواقعي والظاهري. اذن فلا يكون استصحاب عدم الجعل من الاصول المثبتة، بل يترتب الاثر العملي عليه بلا محذور.

وذكر في اثبات ذلك: بانه لولا ذلك لما صح استصحاب عدم النسخ، لان مرجعه الى استصحاب بقاء الجعل، مع ان جريانه وترتب الاثر عليه من المسلمات لدى الكل ولا يتوقف فيه احد، وليس ذلك الا لان المجعول لازم للجعل أعم من الوجود الواقعي والظاهري.

الوجه الثاني: ان الجعل والمجعول متحدان وجوداً كالايجاد والوجود، وانما هما يختلفان اعتبارا وبالاضافة، فهما كالتصور والمتصور، فانه لا وجود حقيقة للتصور في غير وجود المتصور.

وعليه، فاستصحاب الجعل بنفسه اثبات للمجعول بلا ملازمة وترتب، كما ان استصحاب عدم الجعل بنفسه اثبات لعدم المجعول بلا ملازمة[1].

وقد بنى السيد الخوئي (حفظه الله) على هذا الوجه، جرياً على ما التزم

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الأفكار ٤/١٦١ ـ القسم الأول ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

به في الواجب المشروط من تعلق الاعتبار بالوجوب على تقدير، بمعنى ان يكون الوجوب ثابتا في ظرف الاعتبار والانشاء، لكن الثابت هو الوجوب الخاص وهو على تقدير ونتيجة ذلك: ان تكون الآثار العقلية مترتبة عند حصول ذلك التقدير، لا ان الوجوب ثابت في ظرف التقدير بحيث ينفك الاعتبار عن المعتبر زمانا.

وبالجملة: يلتزم بان وجود الحكم بنفس الاعتبار، وانما الأثر يتأخر ويترتب عند حصول التقدير. وضم اليه مقدمة اخرى، وهي: ان الاثر العملي يترتب على امرين فقط: الجعل ووجود الموضوع، وفعلية الحكم ليست امرا وراء ذلك. اذن فنفي الجعل يستلزم نفي الأثر العملي، لانه جزء موضوع الأثر.

والمحصل: ان استصحاب عدم الجعل يستلزم نفي الأثر العملي بلا لزوم محذور الاصل المثبت[1].

والحق ان كلا الوجهين مردودان:

اما الأول، ففيه: ان الجعل في مرحلة الظاهر وان كان يلازم تحقق المجعول باعتبار ان الجعل يرجع الى انشاء الحكم والانشاء لا ينفك عن المنشأ، فالجعل الظاهري يستتبع مجعولا وحكما ظاهريا لا محالة لتقومه به عقلا. وعليه، فبثبوت الجعل ظاهراً تترتب آثار المجعول لتحققه به الا ان عدم الجعل في مرحلة الظاهر لا يستتبع سوى عدم المجعول ظاهرا، كاستتباع عدم الجعل واقعا لعدم المجعول واقعا، وهذا لا يجدي في نفي آثار الواقع المحتمل، ولا يستلزم تأمينا وتعذيراً عنه، اذ العقاب المحتمل عند احتمال الواقع يترتب على نفس الواقع لا على الظاهر، فلابد من اثبات عدم المجعول واقعا بالتعبد الظاهري بعدم الجعل واقعا.

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور، مصباح الأصول ٣/٤٦ ـ الطبعة الأولى.

ومن الواضح ان اثباته انما يكون بالملازمة العقلية للتلازم واقعا بين عدم الجعل وعدم المجعول. فيكون الاصل من الاصول المثبتة.

ومن هنا ظهر عدم صحة النقض باستصحاب عدم النسخ، لان مرجعه الى استصحاب بقاء الجعل، وقد عرفت تقوم الجعل الظاهري بالمجعول الظاهري وثبوت الحكم الظاهري يكفي في صحة ترتيب الآثار. وهذا بخلاف استصحاب عدم الجعل، فانه وان ترتب عليه عدم المجعول ظاهراً، لكنه لا ينفع في ترتب الأثر العملي. وما يترتب عليه الاثر العملي وهو عدم المجعول واقعا لا يثبت الا بالملازمة، فيكون الاصل مثبتا.

وبالجملة: فرق بين استصحاب الوجود واستصحاب العدم.

واما الوجه الثاني، فهو كما عرفت يبتني على مقدمتين:

المقدمة الاولى: وحدة الجعل والمجعول. وهذه المقدمة ترتبط بما يقرر في حقيقة الانشاء، فهل هو عبارة عن التسبيب قولا او فعلا، لتحقق الاعتبار العقلائي، او من بيده الاعتبار من دون ان يكون للمنشئ أي اعتبار، بل غاية فعله هو نفس ايجاد الموضوع للاعتبار العقلائي، وهو الانشاء؟. او أنه عبارة عن ابراز الاعتبار النفسائي، بدعوى ان للمنشئ اعتبارا شخصيا للمنشأ من وجوب او ملكية او غيرهما، ولا يترتب الاثر عليه الا بعد ابرازه بمبرز قولي او فعلي؟. فالمقدمة المزبورة تبتني على الوجه الثاني، اذ ليس للجعل حقيقة سوى الاعتبار الشخصي، وهو عين المعتبر وجودا وان اختلف معه اعتبارا. واما على الوجه الاول، فليس الجعل سوى الانشاء الذي يكون سببا للاعتبار العقلائي في ظرفه، والمجعول هو ما يعتبره العقلاء في ظرف الموضوع. ومن الواضح تغايره مع الجعل وجودا وذاتا.

وقد تقدم في محله بطلان الوجه الثاني واختيار الوجه الاول. وعليه فهذه المقدمة غير تامة.

ومع غض النظر عن ذلك، يقع الكلام في..

المقدمة الثانية: وهي ان الاثر العملي يترتب على الجعل بضميمة وجود الموضوع، فيكون نفي الجعل بالاصل مستلزما لعدم ترتب الأثر. فنقول: لو سلمنا وحدة الجعل والمجعول بالبيان المتقدم، فلا نسلم ان الاثر العملي مترتب على وجود الجعل وان تحقق المجعول في ظرف الجعل، بل الاثر العملي انما يترتب على تقدير وجود الموضوع، بحيث يضاف المجعول الى فرد المكلف الخاص، فيقال: انه ممن وجب عليه الفعل، فان مجرد الجعل قبل تحقق الموضوع لا يضاف به الوجوب الى المكلف الخاص، فلا يقال للمكلف قبل الزوال انه ممن وجبت الصلاة عليه، وانما الاضافة تتحقق بعد الموضوع، كتحقق الزوال بالنسبة الى الصلاة، ولعله هو المراد من قوله (عليه السلام): «**فاذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة**»[١].

وبالجملة: مجرد جعل الحكم الكلي لا يترتب عليه الأثر، وانما الاثر لمرحلة الانطباق واضافة الوجوب الى فرد المكلف.

وعليه، فاستصحاب عدم الجعل مما لا يترتب عليه نفي الاثر العملي الا بتوسط نفي اضافة المجعول الى المكلف، وهذا من اللوازم العقلية، فيكون من الاصول المثبتة، فهو نظير استصحاب عدم الكر في الحوض في نفي كرية ماء الحوض التي هي مورد الاثر العملي.

والخلاصة: ان الاشكال في استصحاب عدم الجعل بأنه من الاصول المثبتة لا دافع له. فهذا احد الايرادات على كلام النراقي المتقدم.

الجهة الثانية: في امكان تعلق التعبد بعدم الجعل.

والتحقيق: ان الجعل وعدمه ليس مما يمكن تعلق التعبد به والاعتبار.

---

(١) وسائل الشيعة ١/٢٦١، حديث: ١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فيقع الكلام في مقامين:

المقام الاول: في عدم صحة التعبد بالجعل. فنقول: ان التعبد والاعتبار انما يطرأ على الامور الاعتبارية التي يكون وجودها بالجعل والاعتبار ولا يتعلق بالامور التكوينية الخارجية، فانها لا تقبل الجعل. ومن الواضح ان الجعل والاعتبار الصادر من المولى انما هو فعل تكويني للمولى ومن افعاله الاختيارية النفسية التي لها وجود واقعي وليس من الامور الاعتبارية. نعم ما يتعلق به الاعتبار من الاحكام الشرعية يكون اعتباريا، واذا كان الاعتبار كذلك امتنع ان يكون موردا للتعبد والاعتبار. وعليه فاذا فرض ان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بوجود المتيقن بقاء، لم يشمل الجعل، ولا معنى لجريان الاستصحاب فيه.

وبالجملة: استصحاب الجعل بهذا المعنى مما لا محصل له.

واما استصحاب بقاء الجعل في مورد الشك في النسخ، فهو اما ان يرجع الى التمسك باطلاق الدليل الدال على الحكم بالنسبة الى الزمان الممتد، وتكون تسميته بالاستصحاب مسامحة. واما ان يرجع الى استصحاب المجعول التعليقي لا الفعلي، الذي سيأتي البحث عنه في محله .

نعم، بناء على ما قربنا به شمول دليل الاستصحاب للشبهة الموضوعية ـ من: ان الدليل لا يتكفل التعبد بالمتيقن ابتداء وانما يتكفل الالزام بمعاملة المتيقن معاملة الباقي الثابت، ويكون ذلك إرشاداً الى ثبوت التعبد في كل مورد بحسبه ـ امكن دعوى شمول الدليل للجعل، ويكون لازمه ثبوت التعبد بالمجعول، لا التعبد بالجعل، فتكون نسبة المجعول الى الجعل نسبة الحكم الى الموضوع المستصحب، فكما ان مقتضى شمول عموم: «لا تنقض» للموضوع المتيقن التعبد بحكمه ـ كما عرفت ـ، لانه هو القابل للتعبد دون الموضوع، كذلك مقتضى شموله للجعل المتيقن هو التعبد بالمجعول، فانه لازم للزوم معاملة

الجعل معاملة البقاء بعد عدم امكان التعبد بالجعل نفسه. فتدبر.

المقام الثاني: في عدم صحة التعبد بعدم الجعل. فنقول: بناء على ما عرفت من عدم قابلية الجعل للتعبد والاعتبار لكونه فعلا تكوينيا للمولى، وان دليل الاستصحاب تكفل التعبد رأسا بالمتيقن السابق. يكون امتناع التعبد بعدمه من الواضحات، اذ ما لا يقبل الوضع الشرعي لا يقبل الرفع.

واما بناء على تقريب شمول الدليل للجعل على المسلك الذي سلكناه في تعميم الاستصحاب للشبهة الموضوعية، فالدليل أيضا لا يشمل عدم الجعل.

وذلك لان غاية ما يمكن ان يقال في شمول الدليل له: ان المدلول المطابقي لعموم: «لا تنقض» هو حرمه النقض العملي ولزوم معاملة المتيقن السابق معاملة الباقي، وهذا لا مانع من شموله لعدم الجعل، ويكون ارشاداً الى ثبوت التعبد في مورده بما يناسبه، ولا يمكن ان يكون المتعبد به هو عدم الجعل، لما عرفت انه غير قابل للتعبد، فلابد ان يكون التعبد متعلقا بعدم المجعول، فاستصحاب عدم الجعل يفيد التعبد بعدم المجعول ـ يعني: عدم التكليف ـ. ولكن التحقيق ان التعبد بعدم التكليف غير صحيح.

وهذا مطلب برأسه يبحث عنه مع قطع النظر عن استصحاب عدم الجعل، بل يسري الى استصحاب عدم المجعول ايضا الذي يذكر في باب البراءة، كما تقدم بيانه والمناقشة فيه.

فيقع الكلام في ان عدم التكليف هل يمكن التعبد به وتعلق الجعل به أو لا؟.

وبتحقيق هذه الجهة يظهر الحال فيما نحن فيه: نقول: ان ظاهر الشيخ (رحمه الله) في مبحث البراءة عدم صحة تعلق التعبد بعدم التكليف لانه غير اختياري[1].

(١) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/١٩٧ ـ الطبعة الأولى.

ورد: بانه بعد ان كان التكليف بيد الشارع كان عدمه كذلك لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم على حد سواء. وعليه فعدم التكليف بيد الشارع، ولا يعتبر في المستصحب الا ان يكون أمرا بيد الشارع[١].

ولكن التحقيق: ان ما يمنع من التعبد بعدم التكليف أمر وراء ذلك، وما ذكرناه من الاشكال فيه وجوابه لا يرتبطان بحقيقة المانع. بيان ذلك: ان اعتبار عدم التكليف والتعبد تارة يكون واقعيا. واخرى يكون ظاهريا.

فان كان واقعيا، بان اعتبر الشارع عدم التكليف في الواقع، وجعل عدمه واقعا. فلا يخلو الحال اما ان يكون التكليف ثابتا في الواقع. او لا يكون ثابتا في الواقع. فعلى الثاني: يلغو جعل العدم، اذ مجرد جعل التكليف في الواقع يكفي في تحقق عدم التكليف وترتب الأثر عليه، بلا حاجة الى اعتبار العدم فانه مؤونة زائدة.

وعلى الأول: يكون من الجمع بين الضدين نظير ما يقال في جعل الوجوب والحرمة واقعا لموضوع واحد في آن واحد، فان جعل عدم التكليف وجعل التكليف يكونان متضادين[٢] بلحاظ الآثار المترتبة عليهما وبلحاظ المبدأ لكل منهما.

وان كان ظاهرياً..

فتارة: يراد به جعل العدم ظاهراً، فهو مضافا الى عدم ترتب الاثر عليه من التعذير والتأمين عن العقاب، اذ المدار في ذلك على عدم التكليف واقعا، فانه لا يحتاج اليه فانه يكفي عنه مجرد عدم جعل التكليف في الظاهر.

واخرى: يراد به جعل عدم التكليف الواقعي في مرحلة الظاهر - يعني

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الأصول ٢/٢٥٨ ـ الطبعة الأولى.

(٢) لا متناقضين، لأن جعل العدم وجعل الوجود أمران وجوديان، نعم التكليف وعدمه متناقضان، فالتفت. (منه عفي عنه).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يجعل العدم الظاهري للتكليف الواقعي، كسائر الاحكام الظاهرية المجعولة بلسان الواقع ـ، وهو غير صحيح ايضا، لان التكليف الواقعي ان لم يكن له ثبوت كفى عدمه في ترتب الآثار بلا حاجة الى جعل عدمه في مرحلة الظاهر. وان كان له ثبوت فاما ان لا يترتب عليه اثر عقلي وجودي في مقام الشك، بحيث يحكم العقل بالمعذورية والأمان من العقاب، فلا أثر لجعل العدم، اذ غاية ما يراد به هو اثبات المعذورية، والمفروض انها ثابتة عقلا مع قطع النظر عن جعل العدم. واما ان يترتب عليه اثر وجودي عقلي بحيث يحكم العقل بمنجزيته ولزوم الاتيان بمتعلقه في ظرف الشك، امتنع جعل العدم لمنافاته لحكم العقل بلزوم الاحتياط ـ نظير موارد العلم الاجمالي ـ.

نعم لو كان الحكم العقلي بالاحتياط تعليقياً لا تنجيزياً بحيث يرتفع باعتبار الشارع عدم التكليف، كان جعل العدم ذا اثر عملي، لكن الامر ليس كذلك، فان حكم العقل بالاحتياط في موارده يكون تنجيزياً لا تعليقياً، فيتحقق التنافي بين جعل التكليف الواقعي وجعل عدمه ظاهراً من حيث الاثر العملي العقلي، فلا يصح الجمع بينهما.

وبهذا البيان تعرف ان ما اجيب به عن اشكال الشيخ من اختيارية العدم وكونه تحت القدرة لا يحل المشكلة في جعل العدم ـ وان فرض انه بيد الشارع ـ، وهي اما اللغوية او لزوم الجمع بين الضدين.

وكيف كان، فقد ظهر انه لا معنى محصل للتعبد بعدم الجعل وشمول دليل الاستصحاب له، وبذلك يتحقق ايراد ثانٍ على الفاضل النراقي ومن تبعه في مدعاه. فتدبر.

الجهة الثالثة: في ان الجعل هل يختلف سعة وضيقا باختلاف المجعول سعة وضيقا أو لا، يختلف الحال فيه، بل يكون بنحو واحد سواء كان المجعول واسعا ام ضيقا؟. توضيح ذلك: ان الحكم المجعول لا اشكال في إتساع دائرته

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وضيقها باتساع دائرة متعلقه وضيقها، فالوجوب المجعول للجلوس من الزوال الى الغروب أضيق دائرة من الوجوب المجعول للجلوس من الزوال الى نصف الليل، فيقال: ان الجعل هل يتسع بسعة المجعول ويضيق بضيقه، نظير بعض الاعـراض الخـارجية العارضة على الجسم كالبياض، فانها تزيد بسعة الجسم وتضيق بضيقـه، ونظير التصور بالنسبة الى المتصور، فانه يزيد بسعة المتصور ويضيق بضيقه؟ او ان الجعل لا يختلف سعة وضيقا بسعة المجعول وضيقه، بل يكون على كلا التقديرين بحد واحد. واثر ذلك فيما نحن فيه واضح، فانه اذا كان كنفس المجعول مما تتسع دائرته وتضيق، فمع الشك ـ فيما نحن فيه ـ في سعة المجعول وامتداده في الزمان المشكوك، يشك في زيادة الجعل، فيمكن ان يستصحب عدمه ـ مع قطع النظر عما تقدم من الايرادات ـ. اما اذا لم يكن مما يختلف سعة وضيقا، فلا شك فيما نحن فيه في زيادة الجعل، كما ان وجوده معلوم، وانما الشك في كيفيته وانه بماذا تعلق، وهذا مما لا يمكن ان يجري فيه الاصل، اذ لا حالة سابقة له، فلا يبقى مجال لجريان اصالة عدم الجعل.

اذن فجريان اصالة عدم الجعل يبتني على الالتزام بسعة الجعل وضيقه لسعة المجعول وضيقه، كي تكون زيادة الجعل مشكوكة الحدوث بسبب الشك في سعة المجعول واستمراره، فتكون مجرى لاصالة العدم.

وتحقيق الحـال في ذلك يبتني على ما يلتزم به في معنى الانشاء، وعمدة المسالك فيه ثلاثة:

الأول: انه عبارة عن مجرد التسبيب لتحقق الاعتبار العقلائي في ظرفه. وبعبارة اخرى: انه عبارة عن استعمال اللفظ في المعنى بداعي تحقق اعتباره من قبل العقلاء في ظرفه المناسب له، فلا يصدر من المنشئ سوى الاستعمال بالقصد المزبور. وهذا هو المشهور في معنى الانشاء.

الثاني: انه عبارة عن ايجاد المعنى بوجود انشائي يكون موضوعا للاعتبار

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العقلائي او الشرعي في ظرفه، فما يصدر من المنشئ هو الاستعمال بقصد تحقق وجود انشائي للمعنى يترتب عليه الاعتبار العقلائي عند وجود موضوعه وهذا مختار صاحب الكفاية[1].

وقد قربناه بما لا مزيد عليه، فراجع مبحث الانشاء ـ من مباحث القطع والأوامر ـ.

الثالث: انه عبارة عن ابراز الاعتبار النفساني الشخصي، بدعوى ان للمنشئ اعتباراً شخصياً يكون مورداً للآثار العقلائية اذا ابرز بمبرز من لفظ او غيره. وهذا ما ذهب اليه بعض المتأخرين[2].

وقد نفينا صحته في محله فراجع.

ولا يخفى انه بناء على المسلك الأخير، يكون الجعل مما يختلف سعة وضيقا بسعة المجعول وضيقه. وذلك لان مرجع الجعل الى الاعتبار الشخصي الصادر من المعتبر. ومن الواضح ان الاعتبار في السعة والضيق يتبع الامر المعتبر، فان نسبته اليه نسبة التصور الى المتصور والوجود الى الموجود، فمع سعة الامر الاعتباري يتسع الاعتبار ومع ضيقه يضيق.

وهكذا الحال بناء على المسلك الثاني، فان مرجع الجعل الى ايجاد الحكم بوجود انشائي، ومن الواضح اتساع دائرة الوجود وضيقها باتساع دائرة الموجود وضيقه.

واما على المسلك الاول المشهور، فلا يكون الجعل مما يقبل السعة والضيق بسعة المجعول وضيقه، لان الجعل هو الاستعمال بقصد تحقق الاعتبار في ظرفه من قبل من بيده الاعتبار. ومن الواضح ان المستعمل فيه لو كان مفهوما

---

(١) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/٦٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) التوحيدي محمد علي. مصباح الفقاهة ٢/٥١ ـ الطبعة الأولى.

إسميا يقبل السعة والضيق بان ينشئ الوجوب بمفهومه الاسمي، امكن ان يتأتى فيه البيان المزبور، فيقال: ان الاستعمال يرجع الى جعل اللفظ مرآتا وحاكيا عن المعنى، والحكاية تتسع وتضيق بسعة المحكي وضيقه، فمع الشك في زيادة الحكاية للشك في سعة المحكي تكون مجرى لاصالة العدم.

ولكنه غالبا يكون الانشاء بالصيغة، وهي لا تتكفل انشاء الوجوب بمفهومه الاسمي القابل للسعة والضيق، بل بالمفهوم الحرفي الذي ليس له الا نحو واحد، وهو المعبر عنه بالوجود الرابط الذي لا يقبل السعة والضيق، فلا يتصف الانشاء بهذا المعنى بالسعة والضيق، بل له وجود واحد مردد بين نحوين متباينين، فلا مجال حينئذ لاصالة العدم فيه بعد كون الشك في كيفيته، وانه تعلق بهذا او بذاك لا في أصل وجوده.

وليس الانشاء نفس القصد القلبي المزبور، كي يقال انه مما يقبل السعة والضيق بملاحظة متعلقه، بل القصد مأخوذ في الانشاء قيداً، بمعنى ان الانشاء هو الاستعمال الخاص، وهو المقترن بالقصد، لا انه هو نفس القصد.

واذا عرفت ذلك، تعرف ان كلام النراقي لا يتم بناء على المسلك المشهور في معنى الانشاء، فهذا ايراد ثالث عليه لكنه مبنائي، بل هو وارد على النراقي نفسه، اذ لم يكن للمسلكين الآخرين عين ولا أثر في زمانه. فتدبر.

ثم انه مما ذكرناه في هذه الجهة يمكن تصحيح ايراد الشيخ (رحمه الله) على النراقي الذي تقدم نقله ـ في صدر البحث ـ وتقدم الايراد عليه بانه غفلة عن محط نظر النراقي في دعوى المعارضة. وذلك بدعوى: ان كلام الشيخ (رحمه الله) يبتني على عدم سعة الجعل بسعة المجعول، وقد اخذ ذلك في كلامه بنحو المقدمة المطوية.

نعم، هنا شيء، وهو: ان الاحكام الواردة على الموضوعات المتعددة المتباينة تستلزم تعدد الجعل ولو كان انشاؤها واحدا بالصورة، فحين يقول: «اكرم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كل عالم» ينحل انشاؤه الى انشاءات متعددة بتعدد الموضوعات خارجا، فيتعدد الجعل حقيقة وان كان واحداً صورة.

وعليه، فيتلخص ايراد الشيخ: في انه ان لوحظ الزمان قيدا، كان الفعل في كل حصة زمانية موضوعا مستقلا فلا مجال لجريان استصحاب الوجود لتعدد الموضوع، بل يتعين استصحاب عدم الجعل للشك في حدوثه بالاضافة الى هذه الحصة المشكوكة.وان لوحظ ظرفا، كان الحكم الثابت على تقدير استمراره واحدا، فلا مجال لاستصحاب عدم الجعل لعدم الشك فيه، ولا في زيادته لعدم قابليته للسعة والضيق، بل الشك في كيفيته، وهي لا تكون مجرى لاصالة العدم كما عرفت، بل يتعين استصحاب وجود المجعول.

فليس نظر الشيخ الى وحدة مجرى الاستصحابين كي يورد عليه ـ كما تقدم ـ بان مجراهما مختلف، بل نظره الى ان استصحاب عدم الجعل لا مجال له الا اذا لوحظ الزمان قيداً، ومعه لا مجال لاستصحاب المجعول، فهو متنبه الى اختلاف مجرى الاستصحابين.

فالايراد السابق على الشيخ يمكن ان نقول: أنه ناشٍ عن عدم التأمل في كلامه (قدس سره) فتدبر جيداً. ومنه يمكن تصحيح ايراد الكفاية، فإنه مأخوذ من كلام الشيخ فراجع.

والذي تلخص مما تقدم: ان جريان اصالة عدم الجعل وجعلها طرفا لمعارضة اصالة بقاء المجعول امر لا يمكن الالتزام به، فانه مبتن على مقدمات كثيرة أكثرها محل منع.

وعليه، فلا مانع من التمسك في الشبهات الحكمية باصالة بقاء المجعول ـ اذا تمت شرائط الاستصحاب في أنفسها ـ ولا مجال لدعوى معارضته.

ثم انه بناء على الالتزام بجريان اصالة عدم الجعل ومعارضتها لاستصحاب المجعول. فهل يختص ذلك بما كان المجعول المشكوك من الاحكام

الالزامية، او يعم ما اذا كان من الاحكام الترخيصية كالاباحة؟.

التزم السيد الخوئي بالاختصاص[1]. خلافاً لظاهر النراقي حيث التزم بعموم هذا البيان لمطلق موارد الشك في الحكم الشرعي الكلي.

وتحقيق الكلام في المقام..

انه اما ان يلتزم بان الاباحة ليست من الاحكام المجعولة شرعا، بل هي منتزعة عن عدم طلب الفعل والترك. وذلك اذ لا أثر عقليا لجعل ما يسمى باطلاق العنان وتعلق الاعتبار به، اذ اللاحرجية في الفعل والترك تترتب على مجرد عدم الالزام باحدهما بلا ملزم لاعتبار ذلك.

وبالجملة: الاثر العملي العقلي المقصود ترتبه على الاباحة يترتب على مجرد عدم الالزام باحد الطرفين وان لم تكن الاباحة مجعولة، فيكون جعلها لغواً.

واما ان يلتزم بتعلق الجعل بها كالوجوب والحرمة، كما هو المشهور المتداول على الألسنة من كون الاحكام التكليفية خمسة.

فعلى الاول: لا مجال لاستصحاب عدم جعل الاباحة في الحصة الزمانية المشكوك اباحة الفعل فيها، اذ الفرض انها غير مجعولة بالمرة. فلا شك في تعلق الجعل بها وعدمه، بل على هذا لا مجال ـ في الفرض ـ لاستصحاب المجعول وهو الاباحة، لعدم تعلق الجعل بها كي تستصحب ويتعبد ببقائها، فيخرج المورد عن محل البحث في استصحاب الاحكام الكلية بل اما ان يرجع في الفرض الى اصالة عدم الحكم الالزامي المشكوك ان جرت اصالة العدم ـ كما هو المفروض، اذ المفروض صحة استصحاب عدم الجعل ـ، والا فالمرجع اصالة البراءة ولا مجال للاستصحاب مع الشك في الحلية بتاتاً.

واما على الثاني: فلا مانع من جريان اصالة عدم الجعل ومعارضتها لاستصحاب بقاء الاباحة، اذ بعد فرض كون الاباحة مجعولة فجعلها حادث لا

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الأصول ٤٧/٣ ـ الطبعة الأولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

محالة، سواء كان حدوثه في هذه الشريعة او من السابق: فاذا شك في تحقق جعل الاباحة ـ في ظرفه أي زمان كان ـ بالنسبة الى الزمان الخاص، فتجري اصالة عدم الجعل وتعارض استصحاب الاباحة، كما هو الحال في مورد الاحكام الالزامية بلا فرق اصلا.

وكما يتأتى هذا الحديث في الاحكام الترخيصية التكليفية، يتأتى نظيره في الاحكام الوضعية اللااقتضائية، كالطهارة في قبال النجاسة، فانه ان التزم بعدم جعل الطهارة، وان حقيقة الطهارة ليست الا عدم النجاسة والقذارة، فلا مجال لاستصحاب عدم جعل الطهارة في الزمان الخاص المشكوك، بل لا مجال لاستصحاب الطهارة نفسها. وان التزم بجعل الطهارة، كان استصحاب عدم جعلها معارضا لاستصحاب بقائها بالبيان المتقدم.

بل يأتي هذا الحديث في النجاسة اذا احتمل ان لا تكون مجعولة، وانها عبارة عن عدم الطهارة. فتدبر جيداً.

وبهذا البيان تعرف ما في تقريرات بحث السيد الخوئي من الاشكال والنظر، فلاحظ تعرف ولا حاجة الى الاطالة. هذا تمام الكلام في هذا البحث. ويقع الكلام بعد ذلك في سائر نصوص الباب.

فمنها: صحيحة اخرى لزرارة ـ مضمرة أيضاً ـ قال: «قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من المني، فعلّمت أثره الى ان اصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت، ثم اني ذكرت بعد ذلك قال (عليه السلام): تعيد الصلاة وتغسله. قلت: فان لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبته ولم اقدر عليه، فلما صليت وجدته؟. قال (عليه السلام): تغسله وتعيد قلت: فإن ظننت انه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، فصليت فرأيت فيه. قال (عليه السلام): تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت: لِمَ ذلك؟. قال (عليه السلام): لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك ان

تنقض اليقين بالشك أبداً. قلت: فاني قد علمت انه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟. قال (عليه السلام): تغسله من ثوبك الناحية التي ترى انه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك. قلت: فهل عليّ ان شككت في أنه اصابه شيء أن انظر فيه؟. قال (عليه السلام): لا ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك. قلت: ان رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟. قال (عليه السلام): تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته. وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة، لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك»[1].

ومحل الاستشهاد بهذه الرواية فقرتان:

الاولى: قوله (عليه السلام) ـ بعد سؤال زرارة بـ: «لِمَ ذلك» ـ: «لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً».

والثانية: قوله (عليه السلام) ـ في آخر النص ـ: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك».

وتحقيق الكلام في الفقرة الاولى: ان السائل سأل الامام (عليه السلام) عن حكم ما اذا ظن بالنجاسة ولم يتيقن بوجودها فنظر فلم ير شيئا، ثم بعد الصلاة رأى نجاسة. فأجابه (عليه السلام) بعدم لزوم إعادة الصلاة، وعلله ـ بعد مطالبة السائل بالعلة ـ بقوله: «لانك كنت...».

ولا يخفى ان قول السائل: «فرأيت فيه» يحتمل فيه وجهان:

احدهما: أنه رأى النجاسة التي ظنها فيها قبل الصلاة بحيث علم بوقوع صلاته مع النجاسة.

والآخر: انه رأى نجاسة لا يعلم انها حادثة بعد العمل او هي التي ظنها.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠٦١/٢، حديث: ١ و ١٠٦٣/٢، حديث: ١.

وقـد استظهر جلّ الاعلام الوجه الاول، فحينئذ يكون المراد باليقين والشك في قوله: «كنت على يقين فشككت»، هما اليقين قبل ظن الاصابة، والشك الموجود أثناء العمل الذي يدل عليه قوله: «فان ظننت انه أصابه ولم اتيقن ذلك».

وعلى هذا الوجه يشكل تطبيق الاستصحاب في المورد.

وقد تعرض الأعلام (قدس الله سرهم) لبيان الاشكال بما لا يخلو عن قصور، وقد وقع الخلط في كلمات بعضهم كما ستعرف، وتوضيح الاشكال. وتقريبه هو: ان الامام (عليه السلام) حكم بعدم وجوب الاعادة وعلله بحرمة نقض اليقين بالشك بنحو يظهر منه ثبوت الحرمة الفعلية للنقض.

وعليه يقال: اما ان يكون الملحوظ في قوله: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً» هو حرمة النقض فعلاً، بحيث يراد بيان ثبوت الاستصحاب في حال ما بعد الصلاة ولو كان الموضوع هو اليقين والشك السابقين، كما هو الـظاهـر من الرواية. واما ان يكون الملحوظ هو ثبوت الاستصحاب وحرمة النقض في حال الصلاة.

فعلى الاول: يكون ظاهر التعليل ان الاعادة من مصاديق نقض اليقين بالشك، فتثبت لها الحرمة، فيكون من التعليل بالكبرى وانطباق العنوان العام الذي يكون متعلقا للحكم على مورد التعليل، كما اذا قال: «لا تشرب هذا المائع لحرمة شرب المسكر»، فانه ظاهر في كون هذا المائع من مصاديق المسكر.

ومن الواضح ان هذا مما لا يمكن الالتزام به، لان الإعادة ليست نقضا لليقين بالشك حال الصلاة كي تثبت لها الحرمة، بل هي نقض لليقين باليقين بوقوع الصلاة مع النجاسة.

وبالجملة: الاعادة لو ثبتت، فهي من آثار العلم اللاحق بالنجاسة وعمل به، لا من آثار الشك السابق وعمل به كي يصدق نقض اليقين بالشك.

فعلى هذا التقدير لا يتبين وجه تطبيق كبرى حرمة نقض اليقين بالشك

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

على المورد.

واما على الثاني: وهو ان يراد اجراء الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة ـ نظير اطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس ـ، فلا يكون التعليل بالكبرى، اذ حرمة النقض الثابتة اثناء العمل لا يعقل ان تتعلق بالاعادة بعد العمل، اذ لا معنى لتعلق الحرمة السابقة بفعل متأخر بحيث لا تكون هناك حرمة في ظرف العمل. فعدم وجوب الاعادة لا يمكن ان يكون من مصاديق كبرى حرمة النقض بقول مطلق، فلا يكون التعليل من التعليل بالكبرى، بل الذي يظهر من التعليل ان الاعادة منافية لحرمة النقض لا انها نقض فتتعلق بها الحرمة.

ومن هنا قد يبدو الربط بين العلة والمعلول مشكلا. وفي مثله قد يكون التعليل مستهجناً بحسب الموازين العرفية.

وتوضيح ذلك: ان التعليل بغير الكبرى يصح في موردين.

احدهما: التعليل بالصغرى بنحو يكون المحمول في الصغرى منطبقا على موضوع الحكم المعلل، نظير ان يقال: «لا تشرب الخمر لانه مسكر» فإنه يصح التعليل ولو لم يكن هناك سبق ذهني لثبوت حرمة مطلق المسكر، بل قد يستفاد الحكم لمطلق المسكر من نفس التعليل. ووقوع ذلك في الاستعمالات كثير.

والآخر: ان تكون هناك مناسبة واضحة بين التعليل والمعلل يعرفها كل أحد، فانه يصح التعليل، كما لو قال: «لا تسلك هذا الطريق لان فيه أسداً»، فان العلة لا تنطبق على المعلل، لكن المناسبة بينهما واضحة، وهي جهة التحرز عن خطورة الاسد.

ويلحق به ما اذا لم تكن المناسبة واضحة عرفا، لكنها كانت معلومة لدى المخاطب خاصة، كما لو قال: «لا تسلك هذا الطريق لان فيه زيداً»، مع سبق معرفة المخاطب بان زيداً يحاول ايذاءه.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اما لو لم يكن التعليل بالصغرى ولم تكن هناك مناسبة عرفية واضحة ولا مرتكزة في ذهن المخاطب خاصة بين العلة والمعلول، فالتعليل مستهجن بحسب موازين المحاورات، كما اذا قال: «لا تسلك هذا الطريق لان زيداً مسافر».

وقد يبدو ما نحن فيه من هذا القبيل، اذ ليس هو من التعليل بالصغرى، ولا من موارد ثبوت المناسبة الواضحة بين العلة والمعلول، اذ أي مناسبة بين نفي الاعادة والاستصحاب، ولا ظهور في النص في وجود مناسبة مرتكزة في ذهن السائل خاصة. واذا كان الامر كذلك كان التعليل مستهجناً.

ودعوى: ان السائل قد فهم وجود مناسبة مّا على الاجمال وان لم يفهم خصوصيتها، بعد فرض صدور الكلام من متكلم حكيم.

مندفعة: بانها تتم لو ان الامام (عليه السلام) تصدى للتعليل تعبداً، لا ما اذا كان السائل بصدد التعرف على علة الحكم كما هو ظاهر سؤاله: «لِمَ ذلك» المشوب بالتعجب، فانه لا يصح في مثله ان يعلل بأمر لا يفهم منه شيئا.

وملخص الاشكال: ان التعليل ان كان بلحاظ ثبوت حرمة النقض بعد الصلاة، كان ممتنعا لعدم انطباقه على الاعادة. وان كان بلحاظ ثبوت حرمة النقض حال الصلاة، كان مستهجنا لعدم وضوح ربطه بالحكم المعلل.

ولا يتأتى على هذا التقدير حديث كون الاعادة نقضا باليقين لا بالشك، لما عرفت من امتناع تعلق الحرمة السابقة بالاعادة، فلا موضوع لهذا الحديث فلاحظ.

وبهذا البيان للاشكال، يظهر لك قصور كلام الشيخ[1] في تحرير الاشكال، فانه نظر (قدس سره) ـ في مقام تحرير الاشكال ـ الى التقدير الاول خاصة عملا بظاهر الرواية، ولاجل ذلك استشكل في الرواية بان الاعادة ليست

(١) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣٣١ ـ الطبعة الأولى.

نقضا لليقين بالشك، بل باليقين. نعم يمكن ان يجري الاستصحاب فيما قبل الصلاة ليصح تعليلا لجواز الدخول في الصلاة.

وعلى هذا الاساس نفى (قدس سره) تصحيحَ التعليل بان الزواية ناظرة الى إجـزاء الامـر الـظاهـري. فان ذلك انما يتأتى فيما كان الملحوظ إجراء الاستصحاب بلحاظ حال العمل كي تكون الاعادة منافية لحرمة النقض، لا ان تكون هي نقضا.

امـا اذا كان الملحـوظ هو إجراء الاستصحاب بلحاظ ما بعد العمل وانكشاف الخلاف فلا مجال لهذا الكلام، اذ ظاهر التعليل حينئذ كون الاغادة ـ بنفسهـا نقضا بالشك ـ كما قربناه ـ، والمفروض انها ليست كذلك، والالتزام بإجزاء الامر الظاهري لا يجعل الاعادة نقضا، كي تنحل المشكلة نعم الاعادة منافية لثبوت الحكم الظاهري بناء على الإجزاء، وهذا غير كونها منفية بالحكم الظاهري ومتعلقة له كما هو ظاهر النص والتعليل، فتدبر جيدا.

كما يظهر لك ما في الكفاية من خلط احدى جهتي الاشكال بالاخرى. وذلك في موضعين:

الأول: في صدر الكلام، فانه (قدس سره) بعد ما نقل الاشكال المزبور بالنحـو المذكور في الرسائل ـ وهو: «ان الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة ليست نقضا لليقين بالطهارة بالشك فيها، بل باليقين بارتفاعها، فكيف يصح ان يعلل عدم الاعادة بانها نقض لليقين بالشك؟»، قال: «ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الاشكال الا بان يقال: إن الشرط في الصلاة فعلا حين الالتفات الى الطهارة هو احرازها ولو بأصل او قاعدة لا نفسها، فيكون قضيةُ استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم اعادتها ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها، كما ان اعادتها بعد الكشف تكشف عن جواز النقض وعدم حجية الاستصحاب

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حالها كما لا يخفى»[١].

ولا يخفى انه ان كان ناظرا الى إجراء الاستصحاب فعلا وبلحاظ ما بعد الصلاة، فأي اثر لكون الشرط هو الاحراز ـ اذ لا احراز حال العمل بعد فرض كون الاستصحاب بلحاظ حال الفراغ ـ، واي ربط له بحل اشكال كون الاعادة نقضا باليقين لا بالشك؟. وان كان ناظرا الى إجراء الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة ـ كما هو ظاهر كلامه بل صريحه ـ، فما ذكره ليس تفصيا عن الاشكال الذي ذكره من عدم كون الاعادة نقضا بالشك بل باليقين، اذ لا موقع لهذا الاشكال على هذا التقدير ولا موضوع له كما عرفت، وانما الاشكال هو الاستهجان العرفي بعد عدم وضوح الربط بين التعليل والمعلل.

وبالجملة: فما افاده في الجواب أجنبي عن الاشكال الذي ذكره.

الموضع الثاني: في ذيل الكلام، فانه (قدس سره) بعدما انتهى من تحقيق المطلب قال: «ثم انه لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء الامر الظاهري للإجزاء كما قيل ـ، ضرورة ان العلة عليه انما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهري حال الصلاة للاجزاء وعدم اعادتها لا لزوم النقض من الاعادة...»[٢].

وانت خبير ـ بحسب ما تقدم ـ ان التفصي بالالتزام بالإجزاء انما هو في مقام رد الاشكال الوارد على تقدير ملاحظة جريان الاستصحاب في حال العمل، وقد عرفت انه على هذا التقدير لا يراد من التعليل كون الاعادة بنفسها نقضا، بل منافية لحرمة النقض.

وعليه، فلا معنى للايراد عليه بأنه مناف لظهور العلة في كون الاعادة بنفسها نقضا، المبني على إجراء الاستصحاب بلحاظ ما بعد العمل.

---

(١) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/ ٣٩٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).
(٢) الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/ ٣٩٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وجملة القول: ان تحرير الاشكال وجوابه لم يؤد في الكفاية بما يليق وشأنها ووزنها العلمي.

ومن ذلك تعرف ما وقع في كلمات غيره من الخلط بين الجهتين وعدم تمييز إحداهما عن الاخرى، فراجع.

وكيف كان، فالمهم هو معرفة ما اذا كان للاشكال الذي ذكرناه دافع. فنقول: قد عرفت انه ان لوحظ إجراء الاستصحاب بلحاظ ما بعد العمل، فالاشكال من ناحية امتناع تطبيق العلة على المعلول. وان لوحظ اجراؤه بلحاظ حال العمل، فالاشكال من ناحية استهجان التعليل به عرفاً بعد عدم وضوح الربط بين العلة والمعلول.

والاشكال من الجهة الاولى لا دافع له.

واما الاشكال من الجهة الثانية، فقد يدفع بوجوه ترجع الى بيان الربط بين العلة والمعلول:

الوجه الاول: ما أشار اليه الشيخ وصاحب الكفاية من التعليل بثبوت الاستصحاب في حال العمل بملاحظة إقتضاء الامر الظاهري للاجزاء الثابت في حد نفسه، فالتعليل يرجع الى بيان صغرى الإجزاء[1].

وقد تمسك البعض بهذا النص لاثبات قاعدة الإجزاء في الاوامر الظاهرية بقول مطلق.

وهذا الوجه انما يتم لو كانت الملازمة بين الامر الظاهري والاجزاء واضحة عرفاً، بحيث ينتقل الى الحكم بمجرد بيان الصغرى، وليس الامر كذلك، فان اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء ليس من الامور الواضحة، بل هو من

---

(١) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول/٣٣١ ـ الطبعة الأولى.
الخراساني المحقّق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول/٣٩٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الامور الخفية، وقد وقع الكلام فيها بين الاعلام.

ومجرد امكان كون جهة الربط ذلك لا يجدي في رفع الاستهجان العرفي ما لم يكن من الامور الواضحة كما عرفت.

ولم يظهر من الرواية معلومية ذلك لدى السائل خاصة، واحتمال معلوميته لديه لا ينفع بعد فرض كون المقام مقام تفهيم وتفهم، ولم يُشَر الى ذلك في النص بقليل ولا كثير، مع لزوم الاشارة اليه لو فرض كونه هو المصحح للتعليل، لعدم تمامية التفهيم بدونه. فتدبر.

الوجه الثاني: ما اختاره صاحب الكفاية من: ان الشرط واقعا هو احراز الطهارة لا نفسها، فتكون الصلاة مع احراز الطهارة واجدة للشرط واقعا، فتكون صحيحة ولا تجب معها الاعادة، فيكون تعليل عدم وجوب الاعادة بالاستصحاب لاجل انه مع الاستصحاب يتحقق الشرط الواقعي للصلاة، ويكون وجوب الاعاة منافيا لحكم الشارع بالاستصحاب[1].

ويمكن ارجاع ما ذكره هٰهنا الى ما أفاده في مبحث الإجزاء من كون الشرط الواقعي أعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية. ببيان: ان اصالة الطهارة واستصحابها يكونان حاكمين على دليل الشرطية، فيوسعان دائرة الشرط[2] وقد قربناه في محله بما لا مزيد عليه.

ويقع الكلام في هذا الوجه من ناحيتين:

الاولى: في صحة هذا الالتزام بنفسه.

والثانية: في معالجته للاشكال المتقدم.

اما الناحية الاولى: أعني صحة الالتزام به في نفسه، فقد يقال: ان الشرط

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/ ٣٩٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/ ٨٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الواقعي اذا كان هو احراز الطهارة لا نفس الطهارة، لم تكن الطهارة ذات اثر شرعي. وعليه فلا يصح إجراء الاستصحاب فيها، لان مجرى الاستصحاب لابد ان يكون ذا أثر شرعي فكيف تصحح الصلاة باستصحاب الطهارة؟.

ويندفع هذا القول: بان المستصحب انما يعتبر فيه ان يكون ذا أثر شرعي اذا كان من الامور الخارجية التكوينية كالعدالة، لعدم قابليته للتعبد الا بلحاظ أثره. واما اذا كان من الامور الشرعية، فلا يعتبر فيه ذلك، لانه يقبل التعبد بنفسه كالوجوب والحرمة. نعم يعتبر ان يترتب عليه اثر عملي ولو كان عقليا، كترتب لزوم الاطاعة على استصحاب الوجوب.

ولا يخفى ان الطهارة من الامور الشرعية، فهي بنفسها قابلة للتعبد ولو لم تكن بذات اثر شرعي.

نعم، يلزم ان يترتب على التعبد بها اثر عملي لكي لا يكون لغوا، ويكفي فيه هٰهنا ترتب الاجزاء وواجديّة العمل للشرط الواقعي.

وبالجملة: فهذا الايراد غير تام لما عرفت.

واما ما أفاده صاحب الكفاية في مقام دفعه فهو غير سديد بكلا وجهيه:

اما الأول: فهو ان الطهارة وان لم تكن شرطا فعلا لكنها شرط واقعي اقتضاء، فهي ليست منعزلة عن الشرطية بالمرة، فالشرط الفعلي هو احراز الطهارة، واما الطهارة فهي شرط اقتضائي.

وفيه: انه على تقدير الالتزام بالحكم الاقتضائي وتصوره، فهو لا ينفع في اجراء الاستصحاب، لان الحكم الاقتضائي ليس مجعولا شرعيا، فانه عبارة عن وجود مقتضى الحكم ثبوتا، وذلك لا يرتبط بالشارع بما هو شارع.

واما الثاني: فهو ان الطهارة وان لم تكن شرطا، لكنها من قيود الشرط، اذ الشرط هو استصحاب الطهارة لا استصحاب أي شيء كان. ومن الواضح انه يكفي في الاستصحاب كون المستصحب قيداً لموضوع الأثر الشرعي،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كاستصحاب عدالة زيد في ترتيب الاثر المترتب على العالم العادل[1].

وفيه: انه انما يصح ان يجري الاستصحاب في قيد الموضوع اذا كان قيداً لموضوع واقعي يترتب عليه الاثر مع قطع النظر عن التعبد، كالعدالة في المثال المزبور، فيكون التعبد بلحاظ جعل ذلك الاثر.

وليس الامر فيما نحن فيه كذلك، اذ موضوع الاثر هو نفس التعبد بالطهارة، فالطهارة قيد لموضوع الاثر المترتب على نفس التعبد لا في نفسه، ومع قطع النظر عن التعبد.

وفي مثله لا يصح التعبد، اذ لا يصح التعبد بالطهارة بلحاظ جعل الاثر المترتب عل نفس التعبد وبعد تحققه في نفسه، فان مثل هذا الاثر يستحيل ان يكون مصححا كما لا يخفى، فلاحظ جيدا.

فالعمدة في دفع الايراد ما ذكرناه.

واما الكلام في الناحية الثانية ـ أعني معالجة ما افاده (قدس سره) للاشكال المتقدم في الرواية ـ فتحقيقه: ان هذا البيان وان كان موجبا لكون الاستصحاب السابق علة لعدم وجوب الاعادة، لكنه لا يصحح تعليل عدم الوجوب بالاستصحاب الوارد في الرواية، لكونه ليس من الامور الواضحة عرفا التي ينتقل اليها السائل رأسا، واحتمال معلوميته لدى السائل خاصة مندفع بعدم ظهوره من النص.

فهذا الوجه كسابقه لا يصلح لرفع اشكال الاستهجان العرفي.

ثم ان صاحب الكفاية بعد ان التزم بأن الشرط هو الاحراز لا نفس الطهارة اورد على نفسه بما نصه: «لا يقال: سلمنا ذلك، لكن قضيته ان يكون علة عدم الاعادة حينئذٍ بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة هو احراز

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/ ٣٩٤ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الـطهارة حالها باستصحابها لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب، مع ان قضية التعليل ان تكون العلة له هي نفسها لا احرازها، ضرورة ان نتيجة قوله: لانك كنت على يقين...الخ انه على الطهارة لا انه مستصحبها»[1].

وهذا الايراد لا نعرف له محصلا، وذلك لانه انما يتم اذا كان قوله (عليه السلام): «لانك كنت...» في مقام التعبد بالطهارة فعلا، فان مرجع التعبد الى جعـل الـطهـارة، فيكـون ظاهـر التعليل ثبـوت الطهارة لا استصحابها، اذ الاستصحاب ملحوظ بنحو المعنى الحرفي.

ولكن الامر ليس كذلك، بل الجملة المزبورة في مقام الاخبار عن ثبوت الاستصحاب، اذ الفرض كون الاستحصاب بلحاظ حال العمل لا الحال الفعلي.

ومن الـواضح ان ظاهر التعليل بثبوت الاستصحاب سابقا ملاحظته مستقلا فيكون هو العلة لا المستصحب.

والذي يبدو من صاحب الكفاية قبوله لدعوى ظهور الرواية في كون التعليل بنفس الطهارة وان اجاب عن الايراد بنحو آخر.

وجملة القول: ان ما افاده صاحب الكفاية في مقام تحقيق هذه الرواية لا يخلو عن ضعف في كثير من مواقعه كما نبّهنا عليه، والله سبحانه العاصم.

الوجه الثالث: ما التزم به المحقق النائيني من ان المأخوذ في الصلاة هو مانعية العلم بالنجاسة.

وعليه، فيتحقق الـربط بين عدم وجـوب الاعادة والاستصحاب حال العمل، لنفي النجاسة تعبدا بواسطة استصحاب الطهارة، فتكون الصلاة واجدة للشرط الواقعي[2].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٩٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٣٤٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وهذا الوجه لو تم في نفسه، فهو لا يدفع اشكال الاستهجان العرفي، لانه ليس من الامور الواضحة عرفا التي تصحح التعليل عرفا، بل هو من الامور الخفية التي لا تخلو عن دقة، ويكون الوصول اليها بعد فحص وبحث. فلاحظ.

ثم انـه قد يثـار حول التزام المحقق النائيني سؤال، وهو: انه اذا فرض ان المانع هو العلم بالنجاسة، فمع الشك يحرز عدم المانع، لعدم العلم مع الشك، فأي حاجة حينئذ للاستصحاب او غيره في احراز الطهارة؟.

وقد دار ـ في القديم ـ حول هذا السؤال كلام مع بعض تلامذة المحقق النائيني فلم نجد عندهم ما يرفع الشبهة.

والـذي ينبغي ان يقال في جوابه: ان المحقق النائيني بملاحظة بعض الادلـة الخـاصـة والجمع بينها وبين ادلة شرطية الطهارة او مانعية النجاسة -الظاهرة بدواً في النجاسة الواقعية ـ التزم بان المانع هو العلم بالنجاسة، لكن ليس المأخوذ هو العلم بما هو صفة قائمة في النفس، ولا بما هو طريق الى الواقع، بل بما هو منجز للواقع ومعذر عنه، وقد ذكر ان هذاالقسم من اخذ العلم موضوعا فاتنا التنبيه عليه في مبحث القطع . وهو بهذه الملاحظة مما يصلح ان تقوم مقامه جميع الطرق والاصول المحرزة وغير المحرزة، لانها جميعها تتكفل جهة التنجيز والتعذير. فاصالة الاحتياط في مواردها تقوم مقام العلم بهذه الملاحظة وان لم تكن اصلا محرزاً.

وبالجملة: ان المانع في الصلاة هو النجاسة المعلومة بما هو منجز بتعبير، والنجاسة المنجزة بتعبير آخر.

وعليه نقـول: ان النجـاسة المشكوكة غير المعلومة لا يمكن ان تنفى مانعيتها الا بواسطة قيام دليل او اصل معذر ولو عقلا بحيث ينفي التنجيز.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وذلك لانه بدون قيام المؤمّن يكون مجرد الاحتمال منجزا للواقع، فيقوم مقام العلم في كونه مانعا. وانما ينفي تنجزه بواسطة الاصول العقلية او الشرعية المؤمنة.

ومن الواضح انه مع وجود استصحاب الطهارة لا مجال لاصالة الطهارة او قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلحاظ اثر النجاسة التكليفي.

وعليه، فمجرد عدم العلم بالنجاسة لا يكفي في احراز عدم المانع، بل لابد من إجراء الاصول المؤمنة، ولا مجال في مورد الرواية لغير الاستصحاب لحكومته على غيره، فلأجل ذلك علل عدم وجوب الاعادة بجريان الاستصحاب. فالتفت.

ثم انه في هذا المقام التزم بما عرفت، لكنه في البحث الذي يتعقبه استقرب خلافه[1]. وان صحة الصلاة مع احراز الطهارة من باب [القناعة عن الواقع بما وقع امتثالا له وليس في شيء منها ما يكون مأمورا به في عرض الواقع] وهذا لا يخلو عن منافاة لما ذكره هٰهنا، إذ مقتضى ما ذكره هنا كون العمل متعلقاً للامر الواقعي، لانه واجد للشرط الواقعي وفاقد لمانعه. فالتفت.

والذي تحصل من مجموع ما تقدم: ان الوجوه المذكورة لدفع الاشكال الذي بيناه غير وافية.

وقد يقال: ان المورد من موارد التعليل بالصغرى وكون المحمول في العلة منطبقا على موضوع الحكم المعلل، وقد عرفت ان مثل ذلك لا استهجان فيه، بل يستفاد حكم الكبرى من نفس ورودها مورد التعليل. بيان ذلك: ان المستفاد من مجموع الحديث: انه لا تجب اعادة الصلاة، لان الصلاة ذات استصحاب الطهارة، فيستفاد منها ان كل صلاة ذات استصحاب الطهارة لا تجب اعادتها. ولايلزم في مثل ذلك سبق مناسبة بين العلة والمعلل، بل عرفت انه يستفاد من

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٣٥٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التعليل ثبـوت الحكم لمطلق موارد العلة. وبهذا البيان ينحل الاشكال المتقدم ولكن التحقيق: انــه لا يمكن ان تكـون الـرواية ناظـرة الى بيان جريان الاستصحاب حال العمل ـ الذي يبتني عليه جميع ماتقدم من الكلام ـ. وذلك لما تقرر في محله ان الحكم الظاهري بما انه حكم لوحظ فيه الطريقية الى الواقع والتنجيز او التعذير عنه ورفع حيرة المكلف في مقام اداء وظيفته الشرعية ـ ولذا لا يكون كل حكم موضوعه الشك حكما ظاهرياً، بل يكون بعض افراده حكما واقعياً كاحكام شكوك الصلاة ـ، فهو يتقوم بالوصول وليس له ثبوت واقعي مع قطع النظر عن العلم والجهل، اذ لا معنى للتنجيز والتعذير اذا لم يصل الحكم المنجز الى المكلف.

وعليه، فمع تمامية العمل وانتهاء ظرف التنجيز والتعذير بلحاظ العمل نفسه ـ والمفروض عدم علم السائل بالاستصحاب في آنٍ سابق وانما دخل في الصلاة باصالة الطهارة مثلاء اذ الفرض ان الاستصحاب استفيد من نفس هذا الحديث ـ، لا معنى لبيان ثبوت الاستصحاب في حال العمل، اذ لا أثر لجعله في ذلك الحال مع عدم علم المكلف به ويكون لغواً.

وعلى هذا الاساس يكون محصل الايراد على التعليل بالاستصحاب: انه ان لوحظ جريان الاستصحـاب بعد العمل، فلا يصح ان يكون تعليلا لعدم وجوب الاعادة، لانها ليست نقضا لليقين بالشك بل باليقين وان لوحظ جريان الاستصحاب حال العمل،فهو ممتنع لكونه لغواً بعد عدم التفات المكلف اليه في ظرفه. فلا يمكن ان تتكفل الرواية بيان الاستصحاب على كلا التقديرين، ومثل ذلك يمنع من الاستدلال بالرواية على الاستصحاب.

وهذا ليس من قبيل الجهل بمناسبة تعليل الحكم بالاستصحاب كي يقال انه لا يضر بالاستدلال، لان ذلك فرع امكان إجراء الاستصحاب بلحاظ حال العمل في نفسه. وليس الامر كذلك على ما بيناه، اذ عرفت ان الاستصحاب

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بلحاظ حال العمل ممتنع ولعل هذا هو السر في اغفال الشيخ (رحمه الله) للاستصحاب بلحاظ حال العمل، وقصر نظره على الاستصحاب بلحاظ حال ما بعد العمل.

وعلى أي حال، فلا يمكن التخلص عن هذا الاشكال الا بالالتزام بان المراد من قوله «فرأيت فيه» هو الاحتمال الثاني أعني أنه رأى نجاسة لا يعلم انها هي المظنونة او حادثة، لا أنه رأى تلك النجاسة المظنونة بحيث يتبدل شكه السابق الى يقين وعليه فيكون المراد هو اجراء الاستصحاب فعلا بلحاظ الشك الفعلي في النجاسة حال الصلاة، ويكون عدم وجوب الاعادة لكون الاعادة نقضا لليقين بالشك ولا يلزم أي محذور في ذلك.

وهذا الاحتمال وان كان خلاف الظاهر، لكن لابد من الالتزام به بعد ان كان الالتزام بالظاهر يستلزم ورود المحذور المتقدم.

هذا مع انه ليس مخالفا للظاهر، بل لعله هو الظاهر لما قيل من ظهور قوله: «فرأيت فيه» من دون ضمير في كون المرئي نجاسة مّا لا يعلم أنها سابقة او لاحقة، فتكون كالفرض الأخير في الرواية لقوله (عليه السلام): «لعله شيء او قع عليك»، اذ لو كان مراده انه رأى تلك النجاسة المظنونة لقال: «فرأيته فيه» كما قال في السؤال السابق: «وجدته»، فنفس اختلاف التعبير في السؤالين يكشف عن اختلاف المضمون.

هذا ولكنه على هذا التوجيه لا يخلو عن اشكال، وذلك لانه اذا فرض ان النجاسة المرئية لا يعلم انها كانت حال الصلاة او لا؟ فمعنى ذلك انه يشك في طهارة ثوبه حال الصلاة، ومقتضى اصالة الطهارة مع قطع النظر عن الاستصحاب هو وقوع الصلاة مع الطهارة. ومن الواضح جداً انه لم يكن يتوهم احد ويحتمل عدم إجزاء صلاته مع الطهارة الظاهرية قبل انكشاف الخلاف، كيف؟ وهو خلاف السيرة القطعية، اذ كثيراً ما تؤدى الصلاة مع احراز الطهارة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بالتعبد الشرعي من دون احراز لها واقعا.

وعليه، فلا مجال للسؤال عن سبب حكمه (عليه السلام) بعدم الاعادة بـ: «لِمَ ذلك» المشوب بالتعجب والاستغراب، اذ هو أمر لا يتردد فيه أحد، فلا محالة لا مصحح لسؤاله الا ان تكون النجاسة المرئية هي النجاسة المظنونة حال العمل، فيكون من موارد انكشاف الخلاف فلاحظ.

ويمكن ان يدفع هذا الاشكال بان السؤال لم يظهر انه عن سبب عدم الاعادة من ناحية الشك في النجاسة كي يتأتى ما ذكر، بل يمكن ان يكون السؤال عن تعيين ما يكون طريقا لإحراز الطهارة بعد الفراغ عن الاكتفاء بالعمل المأتي به بملاحظة أصالة الطهارة ـ مثلا ـ، وانه هل هو اصالة الطهارة التي هي في ذهنه او غيرها. وهذا السؤال ليس بعيداً عن مثل زرارة الذي يحاول ان يتفهم القواعد الشرعية بحدودها. فأجابه (عليه السلام): ان السبب هو الاستصحاب، وليس الجواب عنه من الواضحات لدى زرارة سابقا، بل القواعد الشرعية تتضح لمثل زرارة بمثل هذه الأسئلة، واجوبتها.

وبالجملة: ليس السؤال عن أصل الحكم بالاعادة بحيث كان يجيء في ذهن زرارة احتمال لزوم الاعادة احتمالا معتداً به، بل السؤال عما هو السبب في الحكم بالاعادة بعد مركوزية هذا الحكم في ذهنه، وليس في ذهنه احتمال انه ينبغي ان يعيد الصلاة، فهو يسأل عن ان السبب هل هو احراز الطهارة باصالتها او بغيرها؟ فالتفت ولا تغفل.

وبهذا البيان يتضح ان هذه الفقرة مما يمكن ان يتمسك بها لاثبات الاستصحاب.

ثم انه لا مجال لدعوى تكفل هذه الفقرة لقاعدة اليقين بتقريب: ان المراد باليقين هو اليقين بالطهارة بعد الفحص والنظر بعد ظن الاصابة، لا اليقين قبل ظن الاصابة. فيكون الشك الحادث بعد الصلاة عند رؤية النجاسة من

الشك الساري، لا من الشك في البقاء.

فان هذه الدعوى فاسدة لعدم ظهور في الكلام في انه قد حصل له اليقين بالطهارة بعد الفحص، وليس له في اللفظ عين ولا أثر، كما انه لا ملازمة عادية بين الفحص وعدم الوجدان وبين اليقين بالعدم كما لا يخفى، كيف! وقد فرض في سؤاله السابق عدم وجدان النجاسة بعد الفحص مع علمه الاجمالي بوجود النجاسة ولم يتبدل علمه الى يقين بالعدم جزماً، والا لم تجب عليه الاعادة قطعا، مع أنه (عليه السلام) حكم عليه بالاعادة. مما يكشف عن بقاء علمه، ولكنه صلّى اما غفلة ونسيانا او بتخيل الاكتفاء بالفحص او غير ذلك.

هذا كله مع ان قوله (عليه السلام): «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» ظاهر في اليقين الفعلي ولا يقين بالفعل في مورد قاعدة اليقين كما لا يخفى. هذا كله في الفقرة الاولى.

واما الفقرة الثانية: فدلالتها على الاستصحاب لا تكاد تنكر، فانها ظاهرة في مقام بيان حكم عام يكون المورد من مصاديقه، كسائر موارد ذكر المطلق بعد السؤال عن حكم بعض افراده او بيان بعضها، ولا مجال لدعوى كون المراد خصوص اليقين بالطهارة، فان المورد لا يخصص الوارد.

ومن هنا ظهر ما في تشكيك الشيخ في دلالتها على العموم والجنس، فلاحظ[1].

وليس في هذه الفقرة شيء من الشبهات التي اثيرت في سابقتها، فلو توقفنا في الفقرة الاولى كان لنا في هذه الفقرة غنى وكفاية والله سبحانه العالم.

ومنها: رواية ثالثة لزرارة عن احدهما (عليهما السلام) قال: «قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد احرز الثنتين؟. قال: يركع بركعتين وأربع

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول/ ٣٣١ ـ الطبعة الاولى.

سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه. واذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه. ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط احدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»[١].

ومحل الاستشهاد فيها قوله (عليه السلام): «ولا ينقض اليقين بالشك»، فانه قد يدعى ظهوره في ارادة الاستصحاب كما هو الحال في الروايتين المتقدمتين، ويكون تطبيقه على المورد بلحاظ اليقين بعدم الركعة الرابعة حدوثا والشك في الاتيان بها بقاء.

ولكن تأمل الشيخ (رحمه الله) في دلالتها. وتوضيح ما أفاده (قدس سره): ان الرواية تكفلت بيان حكم المورد أولاً بقوله: «قام فأضاف اليها اخرى»، ثم أعقبته ببيان كبرى كلية وهي: «ولا ينقض اليقين بالشك».

وعليه: فان كان المراد بقوله (عليه السلام): «قام فأضاف اليها اخرى» لزوم الاتيان بركعة متصلة بلا تخلل التشهد والتسليم، كان ذلك مخالفا لمذهب الخاصة ومنافياً لصدر الرواية الظاهر في ارادة ركعتين منفصلتين بملاحظة الالزام بفاتحة الكتاب.

وعليه، فيتعين ان يراد بقوله المزبور إضافة ركعة منفصلة على الكيفية المقررة في صلاة الاحتياط بحسب مذهب الخاصة، فيكون حكما موافقا للمذهب، وعلى هذا لا يمكن ان تطبق عليها الكبرى الكلية اذا كان المراد بها الاستصحاب، اذ الاستصحاب لا يتفق مع اتيان الركعة منفصلة بل مقتضاه اتيان الركعة متصلة.

---

(١) وسائل الشيعة ٥ / ٣٤١ ، حديث : ٣.

وبعبارة اخرى: الحكم باتيان الركعة منفصلة لا يمكن ان يكون من باب الاستصحاب، فلا معنى لان يراد من قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» كبرى الاستصحاب، بل لابد ان يراد به لزوم تحصيل اليقين بالبراءة بالكيفية المعهودة، كما تدل عليه بعض النصوص الاخرى. هذا ملخص ما افاده الشيخ (رحمه الله)[١]. وسيتضح بأزيد من ذلك فيما بعد.

وقد تصدى الأعلام (رحمهم الله) الى دفع هذا الايراد وتصحيح تطبيق الاستصحاب هٰهنا وعمدة ما قيل في هذا المقام وجوه اربعة:

الوجه الاول: ما أفاده صاحب الكفاية (رحمه الله) من: ان لزوم الاتيان بركعة منفصلة لا يتنافى مع تطبيق الاستصحاب في المقام، وانما يتنافى مع اطلاق دليله، فان لزوم الوصل انما هو مقتضى اطلاق النقض، فلا مانع من الالتزام بجريان الاستصحاب وتقييد اطلاق دليله بما دل على لزوم فصل الركعة، وتقييد الأدلة ليس بعزيز[٢].

الوجه الثاني: ما أشار اليه الشيخ[٣]، وقربه المحقق النائيني[٤]، والعراقي (رحمهم الله)[٥]. من: انه يمكن البناء على كون المقصود بقوله (عليه السلام): «ولا ينقض اليقين بالشك» كبرى الاستصحاب ويكون تطبيقها على المورد من باب التقية، فانه لا ينافي اصالة الجد في اصل الكبرى، فالتقية في التطبيق لا أكثر، وقد وقع نظيره في الأدلة، كما في الرواية الواردة في سؤال الخليفة العباسي الامام (عليه السلام) عن العيد، فأجابه (عليه السلام) بقوله: «ذاك الى امام

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٣١ ـ ٣٣٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/ ٣٩٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٣٢ ـ الطبعة الاولى.

(٤) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٣٦١ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٥) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ٥٧ ـ القسم الاول طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المسلمين إن صام صمنا وان أفطر أفطرنا»[١] ثم أفطر عليه السلام وعلله بالخوف من القتل. فان قوله(عليه السلام): «ذاك الى امام المسلمين» يستفاد منه حكم كلي واقعي وهو اناطة الحكم بالهلال بامام المسلمين، الا انه (عليه السلام) طبقه تقية على الخليفة العباسي. ومثله لا يمنع من استفادة الحكم الكلي الواقعي من الكبرى.

ولا يخفى عليك ان هذين الوجهين بعيدان كل البعد عن محط نظر الشيخ (رحمه الله) في الايراد بالنحو الذي أوضحناه.

وذلك، فان موضوع الايراد ليس هو تطبيق كبرى الاستصحاب على مورد الشك في الركعات، بحيث يحاول ان يستفاد منه حكم الشك في الركعات، فيورد ان مقتضاه يتنافى مع المذهب، فلا يكون الحكم واقعيا. كي يدفع الايراد تارة بتقييد اطلاق النقض، واخرى بان التقية في التطبيق، ولا وجه لحمل الكبرى على التقية بعد امكان إجراء اصالة الجد فيها.

بل الملحوظ هو قوله (عليه السلام): «قام فاضاف اليها اخرى»، فانه هو الذي بيّن الامام (عليه السلام) به حكم المورد، لا بقوله: «ولا ينقض اليقين بالشك»، وبما انه لا يمكن حمله على ما يخالف المذهب من ارادة الركعة المتصلة فلابد ان يحمل على ارادة الركعة المنفصلة ومن الواضح ان ذلك لا يمكن ان يكون صغرى من صغريات الاستصحاب، فلا يمكن حمل قوله: «ولا ينقض» على ارادة الاستصحاب، بل لابد من حمله على ارادة معنى آخر.

واذا كان هذا هو محط نظر الشيخ في الايراد، فأي مجال حينئذٍ لدعوى تقييد اطلاق النقض، او ان التقية في التطبيق لا في بيان اصل الكبرى؟!.

---

(١) وسائل الشيعة ٧ / ٩٥، حديث ٥. ولفظ الحديث هكذا دخلت على ابي العباس بالحيرة فقال يا أبا عبد الله ما تقول في الصيام اليوم فقال ذاك الى الامام ان صمت صمنا وان افطرت افطرنا.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن هنا يظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين رواية الافطار، اذ من المعلوم صدور العمل منه (عليه السلام) ـ وهو الافطار ـ تقية، ولا يمكن حمله على انه موافق للواقع لتصريحه (عليه السلام) بخوفه من القتل، فيكون التطبيق تقية، ولا موجب للتصرف في الكبرى بعد امكان إبقائها على ظهورها في مقام بيان الحكم الواقعي. وليس كذلك فيما نحن فيه، اذ من الممكن حمل قوله (ع): «قام فأضاف...» على الركعة المنفصلة، فلا تقية في البين.

وبالجملة: محط نظر الشيخ (رحمه الله) في ايراده جملة: «قام فأضاف..» وتشخيص المراد منها وتعيينه بنحو لا يقبل تطبيق الاستصحاب عليه. وليس محط نظره عدم تطبيق الاستصحاب على المورد بنحو يستفاد منه حكم المورد، كي يتأتى الوجهان المتقدمان. فتدبر جيدا.

الـوجه الثالث: ما أفاده المحقق العراقي (رحمه الله) من: ان مقتضى الاستصحاب ليس الا لزوم الاتيان بركعة اخرى، اما كونها موصولة او غير موصولة فهو أجنبي عن مفاد الاستصحاب حتى من جهة اطلاقه، بل المتبع في ذلـك الدليل الدال على الحكم الواقعي، وهو بدوا يقتضي الوصل، لكن قام الاجمـاع والنصوص في خصوص المورد على لزوم الفصل بالتشهد والتسليم، ومرجعه في الحقيقة الى تقييد دليل الحكم الواقعي المجعول لا الى تقييد اطلاق دليل الاستصحاب.

وعليه، فليس في تطبيق الاستصحـاب على المـورد محذور الحمل على التقية، لانه لا يقتضي سوى صرف الاتيان بالركعة بلا خصوصية الوصل او الفصل.

نعم، مقتضى الـدليل الأولي هو لزوم الوصل ومانعية الفصل بالتشهد والتسليم، لكن الدليل الخاص في خصوص مورد الشك في الركعات مقيد للدليل الأولي ورافع لمانعية الفصل المزبور.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تم اورد على نفسه: بان اليقين السابق كان متعلقا بعدم اتيان الركعة الرابعة لنحو الاتصال، ومقتضى ذلك تعلق الشك بما تعلق به اليقين، ولازم تطبيق عدم نقض اليقين بالشك هو الاتيان بالركعة متصلة بنحو تعلق اليقين والشك بها، فاتيان الركعة مفصولة يرجع الى تقييد دليل الاستصحاب.

واجاب عنه: بان هذا صحيح لو فرض بقاء كبرى لزوم الاتصال المنتزع عن مانعية التسليم والتكبير على حالها في حال الشك، واما مع قيام الدليل على عدم المانعية في هذا الحال، فلا يلزم ما ذكر، لان تطبيق كبرى الاستصحاب لا يقتضي الا الاتيان بذات الركعة العارية عن خصوصية الاتصال او الانفصال. هذا ما افاده العراقي (رحمه الله)[1].

ويمكن ان يجعل ما أفاده ناظراً الى ما أفاده المحقق الاصفهاني ههنا. فقد أفاد (قدس سره): في مقام بيان عدم امكان تطبيق الاستصحاب ههنا بلحاظ الركعة المفصولة: ان صلاة الاحتياط اما ان تكون صلاة مستقلة لها امر مستقل، تكون جابرة لنقص الصلاة على تقديره من حيث المصلحة، وعلى تقدير التمام تكون نافلة. واما ان تكون جزء من الصلاة المشكوكة العدد.

فعلى الاول: لا مجال لاستصحاب عدم الاتيان بالرابعة، لان مرجعه الى التعبد بالامر بها بعين الامر بالصلاة. والمفروض ان الامر بصلاة الاحتياط امر مستقل، وليس هو بقاء للامر الاول لا واقعا ولا ظاهراً.

وعلى الثاني: لا مجال للاستصحاب أيضا، اذ كونها جزء يرجع الى كون الصلاة المأمور بها ذات تسليمتين وتكبيرتين. ومن الواضح انه يعلم بعدم كون الصلاة الواقعية كذلك، فلا يمكن التعبد الظاهري بها بواسطة الاستصحاب. فليس الاشكال من حيث مانعية زيادة التسليمة والتكبيرة حتى يقال بتقييد

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ٥٩ ـ القسم الاول طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اطلاق أدلة المانعية وبقاء الامر بذوات الاجزاء على حالها، بل الاشكال من حيث وجوب هذه الزيادات بنحو الجزئية التي لا مجال لدخولها في الواجب الا بتبدل الامر بما عداها الى الامر بما يشتمل عليها.

وبعبارة اخرى: ان الامر المتيقن في السابق غير الثابت فعلا، فلا يكون هذا الامر بقاء للسابق كي يصح إجراء الاستصحاب بلحاظه.

هذا خلاصة ما افاده في مقام بيان عدم امكان عمل «ولا ينقض...» على الاستصحاب[١].

والذي ينظر اليه (قدس سره) هو: ان مقتضى جزئية صلاة الاحتياط تبدل الامر الصلاتي السابق الى أمر بمركب آخر يشتمل على تسليم وتشهد زائدين. وهذا مما لا يحتمل ان يثبت في الواقع كي يتعبد به في مرحلة الظاهر.

والسر فيه هو: ان مثل هذا الحكم على تقديره ثابت لموضوع خاص، وهو خصوص من كانت صلاته في الواقع ناقصة، اذ صلاة الاحتياط على تقدير التمام تكون لغوا. ومن الواضح ان العلم بهذا الموضوع مستلزم لارتفاع الحكم لزوال الشك، ومع الجهل به لا يكون الحكم فعليا لان فعليته بالعلم بموضوعه. اذن فلا يكون هذا الحكم فعليا في حال من الاحوال، فهو نظير عنوان الناسي الذي لا يمكن ان يؤخذ موضوعا للحكم الشرعي، لان العلم به ملازم لزواله فالمحذور في ثبوت مثل هذا الحكم واقعا هو المحذور في ثبوت الحكم لعنوان الناسي. ولكن هذا المحـذور يتأتى فيما اذا فرض جزئية التشهد والتسليم. اما لو فرض ان مقتضى دليل صلاة الاحتياط هو عدم مانعية التشهد والتسليم الزائد، فلا محذور، وذلـك لإمكان تقيد المانعية واقعا في مرحلة البقاء بغير صورة الشك في عدد الركعات، فلا يكون التشهد والسلام الزائدان مانعين واقعا على تقدير نقصان

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٣٩ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصلاة.

والى هذه الجهة ينظر المحقق العراقي (رحمه الله) في كلامه السابق. فقد ركّز كلامه على تقيد أدلة المانعية بغير صورة الشك. ومن هنا يظهر ارتباط كلامه بكلام المحقق الاصفهاني.

وعليه فيقع الكلام مع المحقق العراقي في ناحيتين:

الناحية الاولى: في ان مقتضى دليل صلاة الاحتياط هل هو رفع مانعية السلام في غير محله، او هو يتكفل اثبات جزئية هذا السلام؟. وهذه هي نقطة اختلاف المحقق العراقي مع المحقق الاصفهاني. ويمكن ان يرجح منظور المحقق العراقي بانه لا دليل على ثبوت الامر الشرعي بالسلام من باب الجزئية، وذلك لان المصلي عند الشك يتردد امره بين مانعية التسليم ـ لو كانت صلاته ناقصة ـ وجزئيته ـ لو كانت تامة ـ، فاذا رفع الشارع مانعية التسليم لو كان زائدا، كان مقتضى الاحتياط اللازم لزوم الاتيان بالسلام لحكم العقل به، لانه مقتضى قاعدة الاشتغال لاحتمال انه في الركعة الاخيرة، فيؤتى به برجاء المطلوبية، ومعه لا حاجة الى الامر الشرعي، بل يكون الاتيان بصلاة الاحتياط بهذا النحو مما يحكم به العقل بعد رفع مانعية التسليم لو كان زائداً. لكن هذا ان تم فهو بالنسبة الى التسليم دون التكبير الزائد، فان الامر به ظاهر في كونه لاجل الجزئية، اذ لا يحكم به العقل وان لم يكن مانعا.

الناحية الثانية: في تمامية ما افاده من صحّة تطبيق الاستصحاب على تقدير رفع الشارع مانعية السلام.

والذي يبدو لنا انه غير تام وذلك: لان مقتضى ما افاده انه لا يمكن تطبيق الاستصحاب الا بملاحظة تقييد دليل المانعية، والا فمع المانعية كيف يصح تطبيق الاستصحاب على الركعة المنفصلة بالتسليم؟، اذ يكون مقتضاه ان تكون الركعة موصولة. وعليه فيعتبر ان يقوم ـ في مرحلة سابقة على

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاستصحاب ـ دليل على عدم مانعية التسليم، ثم يأتي تطبيق دليل الاستصحاب بعد ذلك. وليس الأمر كذلك، لأن دليل عدم مانعية التسليم هو نفس دليل الاتيان بركعة منفصلة بعنوان عدم نقض اليقين بالشك، وليس دليل رفع المانعية في مرحلة سابقة عليه، بل بنفس هذا الدليل، فيمتنع حمله على الاستصحاب.

والذي يتلخّص ان الاشكال على المحقق العراقي من ناحيتين. فلاحظ.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق العراقي أيضاً من: ان مجرى الاستصحاب في المقام ليس هو عدم الاتيان بالركعة الرابعة كي يتأتى الحديث السابق، بل هو الاشتغال بالصلاة المتيقن سابقا المشكوك لاحقا، فالمراد عدم نقض اليقين بالاشتغال، بالشك فيه.

وعليه، فيلزمه البناء على اشتغال ذمته بالصلاة، ومقتضاه لزوم الامتثال يقينا، وهو يكون ـ بمقتضى الادلة الخاصة وهذا بالخصوص ـ بالاتيان بصلاة الاحتياط[1].

ويمكن الخدش فيه: بان المراد بالاشتغال المستصحب ان كان هو الاشتغال العقلي، فهو مما لا مجال لاستصحابه لانه حكم عقلي. وان كان المراد به وجوب الصلاة شرعا، فمن الواضح ان وجوب الصلاة ليس الا وجوب الأجزاء بالأسر، لأن الصلاة هي عين الأجزاء بالأسر، وليست هي امرا مسببا عن الاجزاء وخارجا عنها.

وعليه، فمع الاتيان بسائر الركعات لا يشك في بقاء الامر المتعلّق بها، وانما الشك في بقاء وجوب الركعة المشكوكة خاصة، فيرجع الى استصحاب عدم الاتيان بالركعة الرابعة الذي عرفت الكلام فيه.

والذي يتلخص: انه لا يمكن ان يراد بقوله (عليه السلام): «ولا ينقض

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ٦٢ ـ القسم الاول طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اليقين بالشك» الاستصحاب، فلابد من حمله..على احد امرين.

الأول: ما ذكره الشيخ (قدس سره) من: ارادة النهي عن صرف النظر عن تحصيل اليقين بالبراءة ولزوم تحصيله بالنحو المعروف من صلاة الاحتياط(١).

والمنـاقشة فيه: بان التعبير بعدم نقض اليقين في مقام الامر بتحصيله خلاف الظاهر جداً.

مندفعة: بان المراد من النقض اذا كان عبارة عن رفع اليد ـ كما عبّر عنه الأعلام ـ، فليس التعبير خلاف الظاهر، اذ كثيرا ما يسند رفع اليد عن الامر المستقبل الذي كان بصدد تحصيله، ولا يختص بالامر المتلبس به حالا. فيقال: رفع اليد عن العمل الفلاني اذا كان مصمما على الاتيان به ولم يصدر منه. وهكذا الحال لو كان المراد من النقض هو رفع الهيئة الاتصالية، بان يكون المسند اليه النقض هو البناء على تحصيل اليقين لا نفس اليقين. فلاحظ.

الأمر الثاني: حمله على ما ذكره المحقق الاصفهاني من: ان المراد باليقين هو اليقين بالثلاث المذكور في صدر الصحيحة. بتقريب: ان اليقين المحقق هو اليقين بالثلاث لا بشرط في قبال الثلاث بشرط لا ـ الذي هو احد طرفي الشك ـ والثلاث بشرط شيء ـ الذي هو الطرف الآخر ـ، والأخذ بكل من طرفي الشك فيه محذور النقض بلا جابر او الزيادة بلا تدارك، بخلاف رعاية اليقين بالثلاث لا بشرط، فانها لا يمكن الا بالوجه الذي قرره الامام (عليه السلام) من الاتمام على ما احرز واضافة ركعة منفصلة، فانها جابرة من حيث الاثر على تقدير النقص وزيادة خارجة غير مضرة على تقدير التمامية. واما اضافة ركعة متصلة فانها من مقتضيات اليقين بشرط لا، والمفروض انه لا بشرط، كما ان الاقتصار على الثلاث المحرزة فقط من مقتضيات اليقين بالثلاث بشرط شيء،

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٣٢ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فان المفروض ان الفريضة رباعية، مع ان الاحراز متعلق بالثلاث لا بشرط، فرعاية مثل هذا اليقين وعدم رفع اليد عنه لا تكون الا بها قرره الامام (عليه السلام). هذا ما أفاده نقلناه بنصه[١].

ونحن لا يهمنا تحقيق صحة هذا الوجه او غيره مما قيل في توجيه الرواية بعد ان كان ذلك أجنبيا عن الجهة الاصولية في هذه الرواية. فتدبر والله سبحانه العالم.

ومنها: رواية محمد بن مسلم المروية في الخصال عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «قال امير المؤمنين (عليه السلام) من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين»[٢]. وفي رواية اخرى عنه (عليه السلام): «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك»[٣].

والكلام في هذه الرواية من ناحيتين:

الاولى: ناحية الدلالة. والاخرى:ناحية السند.

اما الدلالة: فقد استشكل الشيخ (رحمه الله) فيها ـ بعد بيان امتناع اجتماع وصفي اليقين والشك في شيء واحد في آن واحد، وان تعلق الشك واليقين بشيء واحد لا يصح الا باختلاف زمان الوصفين مع وحدة زمان المتعلق. او باختلاف زمان المتعلق مع وحدة زمانها ـ: بان صريح الروايتين اختلاف زمان وصفي اليقين والشك وظاهرهما وحدة المتعلق، فتنطبق على قاعدة اليقين ولا تفيد الاستصحاب فتكون أجنبية عما نحن فيه. ثم استشكل (رحمه الله) في ذلك بقوله: «اللهم الا ان يقال بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية ظرفا لليقين

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٤١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخصال / ٦١٩ (حديث الاربعمأة).

(٣) مستدرك وسائل الشيعة ١ / ٣١ باب ١ من ابواب نواقض الوضوء حديث ٤ ـ الطبعة الاولى.

ان الظاهر تجريد متعلق اليقين عند التقييد بالزمان، فان ظاهر قول القائل كنت متيقنا أمس بعدالة زيد ظاهر في ارادة أصل العدالة لا المقيدة بالزمان الماضي، وان كان ظرفه في الواقع ظرف اليقين لكن لم يلاحظه على وجه التقييد، فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان بنفس ذلك المتيقن مجردا عن ذلك التقييد ظاهرا في تحقق اصل العدالة في زمان الشك، فينطبق على الاستصحاب فافهم»[١].

ولكن يظهر منه عدم البناء على ذلك لامره بالفهم، ولعله ينظر الى ان ما أفاده لا يلازم كون الشك متعلقا بالعدالة ـ مثلا ـ بعد الفراغ عن حدوثه، بل هو لازم اعم، فيمكن ان يفرض تعلق الشك بالحدوث.

وعليه، فلا يصلح ذلك لرفع اليد عن الظهور الأولي للكلام في اختلاف زمان الوصفين ووحدة متعلقهما.

لكنه ذكر في ذيل كلامه ان الرواية ظاهرة في الاستصحاب بملاحظة قوله في الذيل: «فان الشك لا ينقض اليقين»، فانه ظاهر في نفسه في ثبوت اليقين فعلا، وان النقض يتعلق باليقين الفعلي كما هو ظاهر كل موضوع للحكم.

وهذا لا يتلاءم الا مع مورد الاستصحاب، اذ لا يقين فعلا في مورد قاعدة اليقين. مع ورود هذا التعبير فيما تقدم من روايات الاستصحاب، فيكون قرينة على كون المراد به بيان الاستصحاب. ومع ظهور الذيل فيما عرفت يرفع اليد عن ظهور الصدر في موضوعية اختلاف زمان الوصفين ويحمل على الغالب، فلا يكون له ظهور في قاعدة اليقين. هذا ما أفاده الشيخ (رحمه الله) بتلخيص وتوضيح.

وما افاده أخيراً متين جداً، وبمقتضى ذلك تكون هذه الرواية دالة على الاستصحاب.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٣٣ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولا بأس بالتنبيه على امرين:

الأمر الأول: ان المحقق النائيني (رحمه الله) فهم من كلام الشيخ (رحمه الله) انه يلتزم باخذ الزمان في متعلق اليقين ـ في قاعدة اليقين ـ بنحو القيدية. واستشكل فيه: بانه لا يعتبر في قاعدة اليقين أزيد من وحدة زمان متعلق اليقين والشك، سواء كان الزمان مأخوذاً قيداً أو ظرفاً[1].

وانت خبير بانه لا ظهور لكلام الشيخ (رحمه الله) فيما فهمه منه المحقق النائيني، فان الشيخ (رحمه الله) أفاد بان ظاهر النص ـ بما انه لم يقيد متعلق اليقين بالزمان الخاص ـ هو تجريد متعلق اليقين بما هو متعلق له عن خصوصية الزمان، وانما المتعلق هو ذات العدالة ـ مثلا ـ. وعليه فيكون الظاهر ان الشك تعلق بالعدالة بعد المفروغية عن اصل الحدوث.

وهذا لا يرتبط بعدم أخذ الزمان قيداً، وانما اخذ ظرفا في متعلق اليقين فانتبه.

الأمر الثاني: ان المحققين النائيني[2] والعراقي (رحمهما الله)[3] في مقام تقـريب دلالة الرواية على الاستصحاب ذكرا ان قوله. «فليمض على يقينه» ظاهر في لزوم المضي على اليقين بعد فرض وجوده وانحفاظه في زمان العمل وهو لا ينطبق الا على الاستصحاب.

وهذا البيان لا يخلو عن خدشة، لانه من الظاهر ان المراد من اليقين في قوله (عليه السلام) المزبور هو اليقين السابق الذي كان عليه، فاذا فرض ظهور الموضوع في نفسه في تبدل اليقين الى الشك ـ كما هو مقتضى قاعدة اليقين ـ كان المراد من: «يقينه» يقينه السابق الزائل، ولا ظهور له في اليقين الفعلي. وهذا

---

(١) (٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فرائد الاصول ٤ / ٣٦٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ٦٤ ـ القسم الاول طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

واضح لا ريب فيه. فالمتعين التمسك لذلك بقوله: «فان الشك لا ينقض اليقين» الوارد بعنوان الكبرى، فان ظهوره في ارادة اليقين الفعلي الثابت مما لا ينكر، فيكون ظاهراً في الاستصحاب، ويكون ظهوره موجبا للتصرف في ظهور الصدر، لانه بمنزلة التعليل. فلاحظ.

وبالجملة: فالرواية من ناحية الدلالة تامة.

واما ناحية السند فقد ضعفه الشيخ (رحمه الله)[1] لاجل اشتماله على القاسم بن يحيى، وهو ممن ضعفه العلامة (رحمه الله) في الخلاصة[2].

وقد ردّ بعضهم تضعيف العلامة (رحمه الله): بانه مستند الى تضعيف ابن الغضائري وهو غير قادح.

ولكن يمكن الخدشة فيه: بانه لم يثبت استناد العلامة في تضعيفه الى تضعيف ابن الغضائري. ومجرد عدم تضعيف غير ابن الغضائري ممن سبق العلامة، لا يلازم استناد العلامة اليه، بل لعل مستنده أمر خفي علينا. هذا مع ان عدم قدح تضعيف ابن الغضائري محل كلام فتدبر.

ومنها: مكاتبة علي بن محمد القاساني قال: «كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟. فكتب (عليه السلام): اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية»[3].

وقد جعلها الشيخ أظهر روايات الباب في الدلالة على حجية الاستصحاب. ببيان: ان تفريع تحديد وجوب الصوم والافطار على رؤية الهلال

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٣٤ ـ الطبعة الاولى.

(٢) رجال العلامة الحلّي / ٢٤٨ ـ الطبعة الثانية.

(٣) وسائل الشيعة ٧ / ١٨٤ ، حديث : ١٣.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لا يستقيم الا بان يراد عدم جعل اليقين السابق مزاحما بالشك، وهو عين الاستصحاب[١].

وقد يناقش في دلالتها بوجوه:

الأول: ان المراد باليقين ليس هو اليقين بعدم دخول شهر رمضان، بل يراد به اليقين بدخول رمضان، فيكون المراد ان اليقين بدخول رمضان الذي يعتبر في صحة الصوم لا يدخله الشك، بمعنى لا يدخل في حكمه الشك، ولا يترتب عليه اثر اليقين، فلا يجوز صوم الشك من رمضان، والقرينة على ذلك هو تواتر الاخبار على اعتبار اليقين بدخول رمضان في صحة الصوم، فيكون موجبا لظهور الرواية في ذلك، وبذلك تكون أجنبية بالمرة عن الاستصحاب. وهذا الوجه يستفاد من الكفاية[٢].

ولكن يرد عليه: ان مجرد ثبوت الحكم المزبور ـ أعني اعتبار اليقين بدخول رمضان في صحة الصوم ـ في الروايات المتواترة لا يصلح قرينة على صرف هذه الرواية عن ظهورها في الاستصحاب، اذ لا منافاة بين الحكمين. وهي في حد نفسها ظاهرة في ثبوت اليقين والشك فعلا، وهذا يتناسب مع الاستصحاب ولا يتناسب مع البيان المزبور، لعدم اليقين الفعلي بحسب الفرض.

الوجه الثاني: ما أفاده المحقق العراقي من: عدم امكان تطبيق الاستصحاب فيما نحن فيه، لان وجوب الصوم مترتب على ثبوت كون النهار المشكوك من رمضان بنحو مفاد كان الناقصة، ومن الواضح ان استصحاب بقاء شعبان او بقاء رمضان لا يُثبت انَّ هذا النهار من شعبان او من رمضان الا بالملازمة.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٣٤ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/ ٣٩٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وعليه، فلا يمكن حمل الرواية على الاستصحاب، لانه لا يجدي في ترتب الأثر الشرعي[1].

وهذا الوجه تبتني تماميته وعدمها على ما يستفاد من الأدلة الفقهية، ولا يحضرنا فعلا من الأدلة ما يظهر منه أخذ عنوان نهار رمضان بنحو مفاد كان الناقصة، بل الشيء المرتكز هو أخذه بنحو الظرفية ومفاد كان التامة، فاذا ثبت رمضان بالاستصحاب ثبت وجوب الصوم وتحقيق ذلك في محله.

الوجه الثالث: وهو العمدة: انه بناء على اخذ اليقين بدخول رمضان في وجوب الصوم وأخذ اليقين بشوال في وجوب الافطار لا مجال للاستصحاب أصلا، إذ مع الشك في دخول رمضان يعلم بعدم الموضوع للحكم الشرعي، فيعلم بعدم الحكم، فلا معنى للاستصحاب حينئذ، لانه بلحاظ الحكم الشرعي والمفروض العلم بعدمه.

ولا أدري لِمَ غفل الأعلام عن هذا الوجه الواضح مع بنائهم على موضوعية اليقين في وجوب الصوم والافطار؟. فلاحظ.

هذا مع أن الرواية ضعيفة السند.

هذا تمام الكلام في الروايات العامة التي استدل بها على الاستصحاب. وقد عرفت ان العمدة فيها هو الصحيحتان الاولتان، واما غيرهما فاما ليس بتام الدلالة او ليس بتام السند او ليس بتامهما.

وقد قال الشيخ (رحمه الله) بعدما أنهى الكلام عن مكاتبة القاساني: «هذه جملة ما وقفت عليه من الاخبار المستدل بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها، فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد»[2].

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ٦٥ ـ القسم الاول طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٣٤ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وفيه: منع واضح، اذ لامعنى لجبر الرواية الضعيفة السند بالرواية التامة السند الضعيفة الدلالة. نعم لو كانت الدلالة تامة في الكل امكن تحقق الاستفاضة لعدم اعتبار تمامية السند في الاستفاضة.

ثم انه قد استدل على الاستصحاب ببعض الروايات الواردة في موارد خاصة بضميمة عدم القول بالفصل.

كرواية عبد الله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي، وهو يعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، قال: «فهل عليَّ ان أغسله؟. فقال (عليه السلام): لا لانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه»[1]. ودلالتها واضحة على استصحاب الطهارة، لان الحكم بعدم لزوم الغسل وان كان أعم من كونه لاجل قاعدة الطهارة او لاجل استصحابها، لكن التعليل المذكور لا يتلاءم الا مع الاستصحاب كما لا يخفى.

ورواية ابن بكير قال (عليه السلام): «اذا استيقنت أنك توضأت فإياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك احدثت»[2] ودلالتها على استصحاب الطهارة الحدثية مما لا يخفى.

هذا ولكن لا يمكن استفادة الحكم العام من هذين الروايتين وانما يستفاد منها جريان الاستصحاب في خصوص الطهارة الحدثية والخبثية، والتمسك في تسرية الحكم الى غيرها من الموارد بعدم القول بالفصل كما ترى، اذ بعد هذا الخلاف الكبير في باب الاستصحاب حتى زادت الاقوال فيه على العشرة كيف يستفاد عدم القول بالفصل! هذا مع ان مثل هذا الاجماع المركب لو تم غير حجة بعد احتمال استناد المجمعين الى الأدلة الظاهرة. فلا يكون اجماعا تعبديا. فالاشكال

---

(١) وسائل الشيعة ٢ / ١٠٩٥ باب ٧٤ من ابواب النجاسات ، حديث ١.

(٢) وسائل الشيعة ١ / ١٧٦ باب ١ من ابواب نواقض الوضوء ، حديث ٧.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في عدم القول بالفصل صغروي وكبروي فانتبه.

ومن الروايات الخاصة التي استدل بها على الاستصحاب..

رواية عمار عن ابي عبدالله (عليه السلام) في حديث: «كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر، فاذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك»[١].

وقد وقع الكلام ـ أخيرا ـ فيما هو مفاد هذه الرواية. والوجوه المذكورة في مفادها ستة:

الأول: انها تفيد قاعدة الطهارة وقاعدة الاستصحاب. وهذا هو المنسوب الى صاحب الفصول (رحمه الله).

الثاني: انها تتكفل جعل الطهارة الواقعية للاشياء والاستصحاب. وهو ما قربه صاحب الكفاية في كفايته[٢].

الثالث: انها تتكفل اموراً ثلاثة: الطهارة الواقعية للاشياء. والطهارة الظاهرية للمشكوك. والاستصحاب. وهو ما قربه صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل[٣].

الرابع: انها تتكفل جعل الطهارة الواقعية للاشياء مقيدة بعدم العلم بالنجاسة. وهو المنسوب الى صاحب الحدائق[٤].

الخامس: انها تتكفل جعل الاستصحاب خاصة.

السادس: انها تتكفل جعل الطهارة الظاهرية للاشياء خاصة، وهو المعبر عنه بقاعدة الطهارة. وهذا هو المشهور في مفادها.

---

(١) وسائل الشيعة ٢ / ١٠٥٤ ، حديث ٤.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/ ٣٩٨ ـ ٣٩٩ـطبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. حاشية الفرائد/ ١٨٥ ـ ١٨٦الطبعة الاولى.

(٤) البحراني الفقيه الشيخ يوسف. الحدائق الناضرة ١٣٦/١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اما الوجه الاول: فقد حكاه الشيخ (رحمه الله) في رسائله عن صاحب الفصول، فذكر انه قال: «ان الرواية تدل على أصلين:

احـدهما: ان الحكم الاولي للاشياء ظاهراً هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة، وهذا لا تعلق له بمسئلة الاستصحاب.

الأصل الثاني: ان هذا الحكم مستمر الى زمن العلم بالنجاسة، وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته».

واورد عليه الشيخ (رحمه الله): بان المشار اليه في قوله: «هذا الحكم»..

ان كان هو الحكم الظاهري المستفاد من الرواية. ففيه:

اولا: ان استمـرار هذا الحكم، وهـو الحكم بالـطهارة عند عدم العلم بالنجاسة. ليس مغييًّ بالعلم بالنجاسة بل مغييًّ بنسخ الحكم في الشريعة.

وفيه ثانيا: ان الغـاية المـذكورة في الرواية يمتنع ان تكون غاية لكلا الحكمين، لان الحكم بالاستمرار متأخر عن الحكم بالطهارة لتفرعه عليه، لأن الحكم باصـل الـطهارة موضوع للحكم بالاستمرار، فاذا جعلت الغاية غاية للحكم باصـل الطهارة امتنع ان تجعل غاية للحكم بالاستمرار، فانه يستلزم استعمال اللفظ في معنيين طوليين، وهو واضح الامتناع.

وان كان المشار اليه هو الحكم الواقعي، كان مفاد الرواية ان الطهارة اذا ثبتت واقعا في زمان، فهو مستمر ظاهراً الى زمان العلم بالنجاسة، فينحصر مفاد الـرواية في الاستصحاب، ولا تفيد حينئذ قاعدة الطهارة كما ذهب اليه. هذا محصل ايراد الشيخ عليه ببعض توضيح[1].

أقول: ان ما ذهب اليه صاحب الفصول انما هو بعد الفراغ عن أمرين:

احدهما: عدم الجامع بين قاعدتي الطهارة والاستصحاب، لما ذكر الشيخ

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٣٥ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(رحمه الله) في صدر كلامه من كون المقصود في قاعدة الطهارة مجرد ثبوت الطهارة ظاهـراً للاشياء، والمقصود في الاستصحاب هو بيان استمرار الحكم لا اصل الثبوت، بل يكون اصل الثبوت مفروغا عنه، والجامع بين هاتين الجهتين مفقود كما لا يخفى.

الأمر الثاني: امتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى، فانه من الامور المسلمة لديهم.

اذن فدعواه استفادة القاعدتين من الرواية لا يمكن ان يكون مبينا على استعمالها في الجامع لفرض عدمه، او على استعمالها في كل منهما لامتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى.

بل لابد ان يكون مبتنياً على تعدد الدال والمدلول، ولو بدعوى ان مفاد الرواية: «كل شيء طاهر وتستمر هذه الطهارة حتى تعلم...».

وعـلى هذا فلا مانـع من فرض الغاية غاية لكلا الحكمين، اذ لا يلزم الاستعمال في اكثر من معنى بعد فرض تعدد الدال والمدلول واستفادة الحكمين من دالين. فلاحظ.

واما ما ذكره (قدس سره) في الشق الثاني من الترديد، وهو ما اذا كان مراد الفصول بالمشار اليه الحكم الواقعي. ففيه:

اولا: انه لا وجه لاحتماله بعد صراحة عبارته المنقولة عنه في ارادة الحكم الظاهري.

وثـانيا: انـه لا اشكـال فيه اذا كانت دعـوى الفصول على استفادة استصحاب الطهارة الواقعية بدال آخر غير ما يدل على الطهارة الظاهرية، ولو كان قرينة حالية فلا يلزم ان لا يكون مجال لاستفادة قاعدة الطهارة الظاهرية ثبوتا.

فالعمدة في الايراد على صاحب الفصول هو: ما ذكره (قدس سره) أولاً

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مبنياً على ما هو ظاهر كلامه من ارادة استصحاب الطهارة الظاهرية.

وتوضيحه: ان الطهارة الظاهرية مشروطة بالجهل بالنجاسة، واستمرارها الى زمان العلم بها انما هو لبقاء موضوعها، وهو الجهل بالنجاسة. وهذا ليس من الاستصحـاب في شيء، بل هو كسائر الاحكام الواقعية والظاهرية المستمرة باستمرار موضوعها، وهو الحكم بالطهارة المقيدة بالجهل، فاستمراره ليس مغيىّ بالجهل بالنجاسة، بل هو ثابت حتى مع العلم بالنجاسة، وانما هو مغيىّ بالنسخ. فلا شك حينئذ في بقاء الحكم بالطهارة مع الجهل بالنجاسة، الا من حيث نسخ هذا الحكم ورفعه وهوالا يرتبط بالمدعى بشيء. فلاحظ.

ثم لا يخفى عليك ان ما دار حول كلام صاحب الفصول مما نقلناه انما يرتبط بمقام الثبوت، ومع الغض عن مقام الاثبات. والا فمقام الاثبات قاصر أيضاً عن افادة مدعاه كما لا يخفى.

واما الوجه الثاني: فقد التزم به صاحب الكفاية في كفايته بدعوى: أنه يستفـاد من قوله (عليه السلام): «كل شيء نظيف» الحكم بالطهارة للاشياء بعناوينها الأولية، كما يستفاد من الغاية الاستمرار الظاهري للطهارة الواقعية ما لم يعلم نجاسته، لا تحديد الموضوع كي يكون ظاهر النص بيان قاعدة الطهارة.

وقد يورد عليه: بان الرواية مشتملة على غاية ومغيىّ، ولا موهم لاستفادة الاستصحاب من المغيىّ كما هو واضح.

واما الغاية، فلا يصح استفادة الحكم بالاستمرار الظاهري منها لوجهين:

الأول: ان الغاية من توابع المغيىّ وملحوظة بلحاظه بنحو المعنى الحرفي، فلا يعقل استقلالها بالانشاء في قبال انشاء المغيىّ

الثـاني: ان الاستصحـاب عبـارة عن ابقاء الطهارة الواقعية عنوانا، والمجعول في المغيىّ هو الطهارة الواقعية حقيقة لا عنوانا، فما هو قابل للامتداد الى هذه الغاية ـ وهو الطهارة الواقعية عنوانا ـ غير مقصود من المغيىّ وما هو

المقصود من المغييّ ـ وهو الطهارة الواقعية حقيقة ـ غير قابل لمثل هذه الغاية. ومثل ذلك ينافي تبعية الغاية للمغييّ .

وهذا الايراد مندفع: بانه يمكن ان يستفاد الحكم بالاستمرار من المدلول الالتزامي للكلام بمجموعه صدراً وذيلا وهو الاستمرار، فان الكلام الدال على حدوث شيء في زمان وارتفاعه في زمان متأخر يدل بالملازمة على استمراره الى الزمان المتأخر، كما لو قال: «جاء زيد الى المدرسة صباحا وخرج منها ظهراً»، فيكون انشاء الاستصحاب بالمدلول الالتزامي.

واما ما افيد من وجهي المنع عن استفادة الاستصحاب من الغاية فكلاهما مردود:

اما الأول: فلأن كون الغاية ملحوظة بنحو المعنى الحرفي لا يمنع من استقلالها بالانشاء. كيف؟! وسائر الانشاءات انما هو بالهيئات وهي من الحروف كهيئة الامر.

واما الثاني: فلأن الاستصحاب يتكفل ثبوت نفس المتيقن حقيقة، لكن بعنوان البقاء، فالبقاء عنواني لا نفس الباقي. فالباقي عنوانا هو الواقع حقيقة لا الواقع عنوانا فتدبر.

والمتحصل: انه لا نرى هناك مانعا ثبوتيا يمنع من مختار الكفاية.

نعم هو مما لا يساعد عليه مقام الاثبات، لان ظاهر الغاية كونها غاية للطهارة المجعولة في الصدر لا غاية لاستمرارها، كيف! والاستمرار انما يستفاد بعد ذكر الغاية، فهو متأخر إثباتا عن نفس الغاية، فلا يمكن ان تكون الغاية غاية له.

واذا كانت الغاية غاية للطهارة المذكورة في الصدر لم يساعد مقام الاثبات استفادة كلا الحكمين كما قربه (قدس سره).

نعم، لو قيل: «كل شيء طاهر وتستمر طهارته حتى تعلم انه قذر» اتجه

ما ذكره.

واما الوجه الثالث الذي ذكره في الحاشية: فهو مجمع الايرادات على صاحب الفصول والكفاية لأنه يجمع كلا القولين.

ونزيد على ما تقدم ان الجمع: ـ في الصدر ـ بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية لا يمكن الا بالاطلاق ـ بان يراد من الشيء أعم منه بعنوانه الاولي، ومنه بعنوان انه مشكوك الطهارة كما قربه به ـ وهو ممتنع، لانه يستلزم ملاحظة الشيء بعنوانه الأولي وهو لا بشرط من الشك بنجاسته، وملاحظته بشرط الشك في نجاسته، والجمع في امر واحد بين لحاظه بشرط شيء ولا بشرط ممتنع كما لا يخفى.

واما الوجه الرابع: المنسوب الى صاحب الحدائق فقد عرفت انه دعوى تكفل الرواية لجعل الطهارة الواقعية وتقيدها بعدم العلم بالنجاسة، بحيث يكون الشيء المجهول النجاسة طاهر واقعا.

ولا يخفى ان الالتزام به لا يستلزم محذورا فقهيا، بل آثار النجاسة بلحاظ الجهل تتلاءم مع الطهارة الواقعية، الا انه لا يمكن الالتزام به لامرين:

الأول: نفس الغاية في الرواية، فانها ظاهرة في وجود نجاسة واقعية يتعلق بها الجهل تارة، والعلم اخرى، اذ المراد بالقذرة هٰهنا هو النجاسة كما لا يخفى.

الأمر الثاني: ما ورد في بعض الروايات المتقدمة من استصحاب الطهارة، وهو لا يتلاءم مع الطهارة الواقعية في ظرف الجهل من ناحيتين:

الاولى: فرض الشك واليقين بالطهارة.

الثانية: نفس التعبد بالطهارة واجراء الاستصحاب، اذ لو كان عدم العلم موضوع الطهارة الواقعية لما كان هناك حاجة الى اجراء الاستصحاب، بل امتنع اجراؤه، لان مجرد الشك يستلزم العلم بالطهارة فلا مجال للاستصحاب، فتدبر.

واما الوجه الخامس: فهو يبتني على ان يكون الملحوظ هو الحكم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

باستمرار الطهارة بعد الفراغ عن أصل ثبوتها للشيء، بان يكون مفاد الرواية: «كل شيء طهارته الى زمان العلم» او : «كل شيء طاهرٍ طاهرٌ حتى تعلم انه قذر». ولكن هذا خلاف الظاهر، فان ظاهر النص هو الحكم فعلا بثبوت الطهارة المقيدة بعدم العلم للشيء لا الحكم باستمرار الطهارة المفروضة الثبوت.

فيتعين ان يكون مفاد الرواية هو الوجه السادس كما فهمه المشهور. وعلى ذلك تكون أجنبية عن الاستصحاب.

ثم ان الشيخ (رحمه الله) في مقام تقريب دلالة الرواية على الاستصحاب قال: «بناء على انه مسوق لبيان استمرار طهارة كل شيء الى ان يعلم حدوث قذارته لا ثبوتها له ظاهراً، واستمرار هذا الثبوت الى ان يعلم عدمها، فالغاية وهي العلم بالقذارة على الاول غاية للطهارة ورافعة لاستمرارها، فكل شيء محكوم ظاهراً باستمرار طهارته الى حصول العلم بالقذارة، فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة. وعلى الثاني غاية الحكم بثبوتها والغاية وهي العلم بعدم القذارة رافعة للحكم، فكل شيء يستمر الحكم بطهارته الى كذا، فاذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته لا نفسها. والاصل في ذلك ان القضية المغياة سواء كانت اخباراً عن الواقع وكانت الغاية قيدا للمحمول كما في قولنا: «الثوب طاهر الى ان يلاقي نجسا»، أم كانت ظاهرية مغياة بالعلم بعدم المحمول كما فيما نحن فيه، قد يقصد المتكلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهراً أو واقعا من غير ملاحظة كونه مسبوقاً بثبوته له، وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار لا أصل الثبوت، بحيث يكون أصل الثبوت مفروغا عنه»[١].

والذي يظهر من هذه العبارة: ان الغاية بناء على استفادة قاعدة الطهارة من الرواية تكون غاية للحكم بالطهارة لا نفس الطهارة. واما بناء على استفادة

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٣٤ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاستصحاب منها، فالغاية غاية الطهارة نفسها، وغاية الحكم غير مقصودة ولا مذكورة. كما يظهر منه انه بنى ذلك على كون مفاد الرواية على الاول مجرد ثبوت المحمول للموضوع. وعلى الثاني الحكم بالاستمرار، بحيث يكون اصل الثبوت مفروغا عنه.

وهـذا المطلب قد خفي على البعض تحقيقه وتوضيحه، ولم تعط العبارة حقها من الشرح في عبارات المحشين.

وتوضيح مراده (قدس سره): ان لدينا أمرين واضحين:

أحدهما: ان الحكم بالطهارة والتعبد بها غير نفس الطهارة، فان الحكم بها عبارة عن الجعل ونفس الطهارة عبارة عن المجعول.

والآخر: ان ظاهر الكلام المتقدم في حد نفسه رجوع القيد ـ وهو الغاية ـ الى النسبة الحكمية التي مفادها التعبد بالمحمول وجعله. نعم قد يرفع اليد عن هذا الظاهر لقرينة.

وعليه، نقـول: ان الـرواية اذا كانت في مقـام الحكم بثبـوت الطهارة الظاهرية، كان ظاهر الكلام رجوع الغاية الى الحكم والتعبد به، لا الى المتعبد به وهو الطهارة، وان ارتفع المجعول بارتفاع الجعل. واما اذا كانت في مقام الحكم بالاستمرار مع المفروغية عن اصل ثبوت الحكم، فيما انه لا نظر الى جعل الحكم وثبوته، وانما المنظور بيان استمرار الحكم الثابت بحيث يكون مفاد «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر»: «كل شيء طهارته الى زمان العلم»، فتدل بالالتزام على الاستمرار ويقصد انشاء الاستصحاب بالمدلول الالتزامي.

وعليه، فالغاية في الكلام ليست غاية الحكم بثبوت الطهارة، اذ ليس هذا محط النظر، بل هو أمر لوحظ مفروغاً عنه، فيتعين ان تكون غاية لنفس الطهارة المذكورة في الكلام، والمفروغ عن تحقق الحكم بها حدوثا، وبذلك ظهر معنى قوله: «فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة».

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبـالجملة: كلمـة «طاهر» ـ على القول بالاستصحاب ـ ليست انشاء للطهارة لا حدوثا وهو واضح، ولا استمراراً ـ كي يقال ان الغاية غاية الحكم ـ، اذ انشـاء الاستمـرار بالمـدلول الالتزامي لمجموع الكلام، وانما الملحوظ بها الاشارة الى الطهارة الثابتة للشيء، فتكون الغاية غاية للمجعول لا للجعل فتدبر جيداً.

وهذا التوجيه لكلامه (قدس سره) لم نعهد من سبقنا اليه والله سبحانه ولي العصمة.

هذا تمام الكلام في اخبار الاستصحاب العامة والخاصة.

ويبقى امر مختصر لابد من التنبيه عليه، وهو: انك عرفت فيما تقدم بيان اختصاص الروايات المشتملة على لفظ النقض بمورد الشك في الرافع وعدم عمومها لمورد الشك في المقتضي، وذلك: بملاحظة لفظ النقض.

ولكن قد يدعى امكان استفادة عموم دليل الاستصحاب لمورد الشك في المقتضي من الروايات الاخرى، كقوله (عليه السلام) في رواية زرارة الثالثة: «ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»، فانه ظاهر في النهي عن الاخذ بالشك مع اليقين السابق من دون اعتبار صدق النقض.

وكرواية الخصال المتقدمة، إذ ورد فيها التعبير بالمضي على اليقين، وهو يعم صورة الشك في المقتضي. واوضح من الكل مكاتبة القاساني، لان موردها وهو الشك في بقاء شهر رمضان وشوال من الشك في المقتضي جزما كما لا يخفى.

والتحقيق ان شيئا من ذلك لا يعتمد عليه، اما رواية زرارة الثالثة، فقد عرفت انها لا ترتبط بمسألة الاستصحاب، وليس المراد باليقين والشك فيها هو اليقين السابق والشك اللاحق. واما رواية الخصال، فقد عرفت الكلام فيها سنداً ودلالـة، لاحتمال نظرها الى قاعدة اليقين. واما رواية القاساني، فهي على ما عرفت محل تشكيك من ناحية السند والدلالة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وجملة القول: ان عمدة نصوص الاستصحاب صحيحتا زرارة الاُولتان وقـد عرفت اختصاص دلالتهما على الاستصحاب في مورد الشك في الرافع، بسبب لفظ النقض. فلاحظ وتدبر.

الأحكام الوضعية

وبعـد جميع هذا يقع الكلام في الاحكام الوضعية وانها مجعولة او غير مجعولة شرعا، وسيتضح مقدار ربط ذلك بمسألة الاستصحاب.

وقد أشار صاحب الكفاية الى بعض الجهات التي يبحث عنها في الاحكام الوضعية، وأهمل تحقيقها بصورة مفصلة لعدم الأثر المهم، فان الجهة المهمة هي جهة البحث عن ان الاحكام الوضعية هل هي مجعولة شرعاً كالاحكام التكليفية او ليست مجعولة شرعا؟.

والذي افاده (قدس سره) في هذا المقام: ان الاحكام الوضعية على انحاء ثلاثة:

النحـو الاول: ما لا يمكن ان يكـون مجعولاً شرعاً اصلًا لا بالجعل الاستقلالي ولا بالجعل التبعي، بل يكون مجعولا تكويناً عرضا بجعل موضوعه تكوينا.

النحو الثاني: ما لا يمكن ان يكون مجعولاً شرعاً بالاستقلال، وانما يكون مجعولاً بتبع التكليف.

النحـو الثـالث: ما يمكن ان يكـون مجعولاً شرعاً بالاستقلال وبتبع التكليف، وان كان الصحيح كونه مجعولاً بالاستقلال وكون التكليف من آثاره واحكامه.

ولابد من التكلم في كل نحو على حدة.

امـا النحو الاول: فقد جعل من مصاديقه السببية والشرطية والمانعية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والرافعية لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه، كسببية الدلوك لوجوب الصلاة، فانها غير مجعولة للدلوك لا استقلالا ولا تبعا. واستدل على ذلك بوجهين:

الأول: انه لا يعقل ان تكون السببية ونحوها منتزعة عن التكليف لتأخره عنها، فاذا كانت منتزعة عنه لزم تأخرها عنه وهو خلف.

وهذا الوجه ـ كما لا يخفى ـ يتكفل نفي الجعل التبعي.

الوجه الثاني: ان سببية الشيء ـ كالدلوك ـ للتكليف لابد ان تكون ناشئة عن خصوصية في ذات السبب تستدعي ترتب التكليف عليه ضرورة اعتبار ان يكون في العلة باجزائها ربط خاص تكون بسببه مؤثرة في المعلول دون غيره لا يكون غيرها مؤثراً فيه، ولولا ذلك لزم ان يؤثر كل شيء في كل شيء، وهو ضروري البطلان.

ومن الواضح ان تلك الخصوصية المستلزمة لتأثير ذيها في التكليف خصوصية تكوينية لا تناط بجعل السببية، فانها ان كانت موجودة لم يحتج الى الانشاء ولا أثر له، وان لم تكن موجودة لم توجد بسبب انشاء السببية، فالجعل وجودا وعدما لا تأثير له في وجود الخصوصية وعدمها، وعلى هذا تكون السببية منتزعة عن أمر تكويني لا دخل للجعل فيه أصلا.

وهذا الوجه ينفي الجعل الاستقلالي كما ينفي الجعل التبعي كما لا يخفى[(١)].

أقول: لا اشكال في ان السببية للتكليف ونحوها لا يتعلق بها الجعل الاستقلالي مع غض النظر عما افاده (قدس سره) ـ وان كان تاما على ما يأتي تحقيقه ـ، وذلك للغوية جعل السببية، وذلك لانه حين يجعل السببية للدلوك لا

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٠٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يخرج الوجوب عن كونه اختياريا للجاعل، بمعنى ان جعله بيده.

وعليه، نقول: اما ان يجعل الشارع الوجوب عند الدلوك أو لا، فان جعله عند الدلوك لا حاجة الى جعل السببية لانتزاعها من التكليف. وان لم يجعله لم ينفع جعل السببية في ترتبه. اذن فيكون جعلها لغواً.

وانما البحث يدور بين الاعلام في انها منتزعة عن التكليف او انها امر واقعي غير مجعول.

وقد عرفت ما افاده صاحب الكفاية (رحمه الله) في هذا المقام.

وقد استشكل في كلا وجهيه.

اما الاشكال في الأول: فبان ما يكون التكليف متأخراً عنه هو ذات السبب لا عنوان السببية، فلا يلزم من انتزاع عنوان السببية من ترتب التكليف على ذات السبب الخلف، اذ ما هو المتأخر عن التكليف غير ما هو المتأخر عنه التكليف، نظير العلية في الامور التكوينية، فان المعلول متأخر عن ذات العلة، ولكن العلية والمعلولية تنتزعان من ترتب المعلول على علته.

واما الاشكال في الثاني: فبان للتكليف مقامين: مقام المصلحة والغرض، ومقام الجعل والاعتبار.

ومن الواضح ان دخالة السبب في المصلحة تكوينية لا جعلية، اذ المصلحة من الامور التكوينية، الخارجة عن دائرة الجعل.

واما مقام الجعل والاعتبار، فصيرورة الشيء سببا للتكليف انما هو بيد الشارع، فان أخذه في موضوع الحكم انتزع عنه عنوان السببية، والا لم يكن سببا للتكليف وان كان سببا للمصلحة.

ومن الواضح ان محل الكلام هو سببية الشيء للتكليف لا للمصلحة، وهي لا محالة منتزعة عن كيفية الجعل ومقام التشريع.

ومرجع كلتا المناقشتين: ان استدلال المحقق الخراساني (رحمه الله) في كلا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وجهيه مبني على الخلط. ففي الـوجـه الاول خلط بين عنوان السببية وذات السبب. وفي الثاني خلط بين مقام المصلحة ومقام الجعل والتشريع[١].

والتحقيق: ان كلتا المناقشتين غير واردتين:

اما مناقشة الوجه الاول، فيدفعها: ان السببية على نحوين:

أحدهما: السببية الشأنية، وهي عبارة عن كون الشيء مؤثراً في وجود المسبب لو انضمت اليه الشرائط، فهي عبارة عن قضية شرطية.

والآخر: السببية الفعلية، وهي عبارة عن تأثير السبب في وجود المسبب فعلا.

وعليه، فحين يقال: ان النار سبب للاحراق، تارة: يراد به بيان قابلية النار للتأثير وانها ذات خصوصية واقعية مستلزمة للحرقة عند اجتماع سائر الشرائط من المماسة ويبوسة المحل، وهذا العنوان يصح اطلاقه على النار ولو لم يكن للنار ولا للحرقة وجود. واخرى: يراد به بيان ترتب الاحراق فعلا على النار، وهذا هو معنى السببية الفعلية.

وقد اتضح بهذا البيان: ان السببية المنتزعة عن وجود المسبب خارجا هي السببية الفعلية. اما السببية الشأنية، فهي في مرحلة سابقة على وجود المسبب، وهي تنتزع عن الخصوصية الواقعية الموجودة في السبب التي بها يؤثر في المسبب عند حصول شرائط التأثير؛ فانه لولا تلك الخصوصية لا يقال عنه انه سبب لعدم قابليته للتأثير.

وهذا البيان بنفسه يتأتى في سبب التكليف، فان السببية المقصودة تارة يراد بها السببية الشأنية. واخرى السببية الفعلية. وما ينتزع عن التكليف الفعلي هو السببية الفعلية دون السببية الشأنية، فانها في مرحلة سابقة على التكليف،

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٣٩٥ ـ ٣٩٧ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

فيطلق على الدلوك انه سبب للوجوب ولو لم يوجد بعد، ويمتنع ان تكون منتزعة عن نفس التكليف، كيف؟ وهي ثابتة قبل وجود التكليف كما عرفت.

واذا عرفت ما ذكرناه، فنقول: ان محل الكلام فيما نحن فيه، هو السببية الشأنية دون السببية الفعلية، وذلك لان المبحوث عنه هو ما يطلق عليه السبب والشرط مع قطع النظر عن وجوده في الخارج، كما يقال: «الدلوك سبب لوجوب الصلاة» و: «الاستطاعة شرط لوجوب الحج»، فان السببية والشرطية هي الشأنية لا الفعلية كما لا يخفى.

وهي كما عرفت لا يصح ان تنتزع عن التكليف لتأخره عنها، فلو انتزعت عنه لزم الخلف. بل هي منتزعه اما عن خصوصية واقعية في ذات السبب، واما عن كيفية الجعل والانشاء ـ على ما سيأتي تحقيقه ـ.

فلا خلط في كلامه (قدس سره) بين ذات السبب والسببية، بل نظره (قدس سره) الى السببية الشأنية السابقة على التكليف، لا الفعلية كي يحصل الخلط. اذن فهذا الايراد غير وجيه.

نعم، يمكن ان يورد على صاحب الكفاية: بان من يدعي كون السببية الشأنية منتزعة عن التكليف لا يريد انها منتزعة عن نفس التكليف الفعلي، كي يتأتى ايراده المتقدم، بل يريد انها منتزعة عن مقام الجعل وكيفية الجعل، فان جعل المولى التكليف مقيداً بشيء انتزع عنه ان ذلك الشيء شرط ـ مثلاً ـ، وان جعله مطلقا من ناحية ذلك الشيء لم ينتزع عنه شرطية ذلك الشيء.

ولا يخفى ان مقام الجعل ليس متأخراً عن السببية الشأنية. اذن فالايراد من هذه الناحية ـ أعني: تأخر التكليف عن السببية ولزوم الخلف لو كانت منتزعة عنه ـ غير تام.

وانما المهم هو تحقيق ان السببية الشأنية هل هي منتزعة عن كيفية الجعل ـ كما قيل ـ، او انها منتزعة عن خصوصية واقعية بلا دخل لكيفية الجعل، كما

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ذهب اليه صاحب الكفاية في الوجه الثاني؟.

وهذه الجهة ستتضح في مناقشة الايراد الثاني على صاحب الكفاية.

وتحقيق ذلك يتم ببيان امرين:

الأول: ان مرجع كون الشيء سببا للتكليف او شرطا له هو كونه دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة، بحيث يكون الفعل به ذا مصلحة وبدونه ليس بذي مصلحة، فنسبته الى الفعل نسبة المرض الى استعمال الدواء، فإن شرب الدواء بدون المرض لا مصلحة فيه، بل قد يكون مضراً، وانما يصير ذا مصلحة عند تحقق المرض.

وبعبارة مختصرة: ان موضوع التكليف ما كان دخيلا في تحقق الاحتياج الى الفعل، والأمثلة العرفية كثيرة.

الأمر الثاني: ان الحكم التكليفي الفعلي قد اختلف في حقيقته وواقعه، والوجوه المعروفة فيه أربعة:

الأول: انه عبارة عن نفس الارادة التشريعية المتعلقة بفعل الغير.

الثاني: انه عبارة عن الاعتبار العقلائي للحكم المترتب على الانشاء الصادر من المولى.

الثالث: انه عبارة عن نفس اعتبار المولى في ظرفه الخاص، بحيث يكون الاعتبار منوطاً بتحقق الموضوع.

الرابع: انه عبارة عن اعتبار المولى في ظرف الانشاء، لكن يكون الاعتبار على تقدير، بمعنى ان الاعتبار من الآن على تقدير تحقق الموضوع، فتحقق الموضوع دخيل في ترتب الأثر العقلائي على الاعتبار، وهو المعبر عنه بفاعلية الاعتبار، وليس دخيلا في تحقق نفس الاعتبار كما هو الحال في الوجه الثالث.

وعليه، نقول: بعد فرض كون المولى حكيما يتتبع الحكمة في افعاله ولا

بمجازف، فيتعين عليه ملاحظة موارد المصلحة في تشريعاته، فلا يشرع حكما على خلاف المصلحة والا كان منافيا للحكمة، فاذا فرض ان كون الفعل ذا مصلحة منوط بامر خاص، كالدلوك بالنسبة الى الصلاة، إمتنع تحقق التكليف وجعله من قبل المولى بلا ربط له بالدلوك، والا كان خلاف الحكمة. ومن هذه الجهة تنتزع شرطية الدلوك للوجوب، لان معنى الشرطية هو امتناع تحقق المشروط بدون الشرط، وهذا ثابت في الدلوك بعد فرض كونه دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة وبعد فرض حكمة المولى وعدم مجازفته.

ومن الواضح ان هذا المعنى ليس جعليا، بل هو تابع للخصوصية الواقعية الموجودة في الدلوك، ولا تناط بجعل المولى التكليف منوطا به، بحيث لولاه لما كان شرطا ـ بالمعنى الذي عرفته ـ. بيان ذلك:

اما بناءً على كون التكليف الفعلي هو الارادة التشريعية، فلأن تبعية ارادة الحكيم لحصول الشرط الدخيل في المصلحة تكوينية، لان الارادة تابعة للشوق، وهو لا يحصل الا لما فيه المصلحة، فبدون الشرط لا يحصل الشوق فلا تحصل الارادة. فتأثير الشرط في الارادة تكويني قهري لا تناله يد الجعل بالمرة ولا يكون تابعا لكيفية الجعل أصلا.

وبعبارة اخرى: ان المولى لو كان يتمكن من ان يريد الفعل بدون هذا الشرط، لكان لدعوى تبعية شرطيته لتعليق الارادة عليه من قبل الشارع مجال، ولكنه لا يتمكن ان يريد الفعل بدون هذا الشرط، لانه يستحيل تحقق الارادة من دون شوق، وهو لا يحصل بالنسبة الى الفعل الخالي عن المصلحة،وشرطية الشرط للارادة تكوينية ليست منوطة بالشارع.

واما بناء على كون التكليف الفعلي هو الاعتبار العقلائي المترتب على الانشاء الصادر من المولى، فلا يخفى ان العقلاء اذا أدركوا ان كون الفعل بدون هذا الشرط خال عن المصلحة لم يعتبروا التكليف بدونه وكان اعتبارهم منوطا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بوجوده سواء ربط المولى حكمه به أو كان انشاءه مطلقا.

وان كان فرض حكمته انه لابد ان ينشؤه مقيداً به، فترتب الحكم الفعلي على الشرط ليس منوطا بكيفية الجعل، بل هو تابع لدخالته في المصلحة وهي جهة تكوينية واقعية لا جعلية.

ومنه يتضح الحال على الوجهين الآخرين في حقيقة الحكم التكليفي، فان المراد بالشرط ـ كما اشرنا اليه ـ هو ما يمتنع وجود التكليف بدونه بحيث يلزم من عدمه العدم.

وهذه الجهة تتحقق في الشرط بملاحظة كونه دخيلا في الاحتياج الى الفعل وكونه ذا مصلحة، اذ يمتنع حينئذ تحقق التكليف من المولى الحكيم بدونه ويلزم من عدمه عدم التكليف، والا كان منافيا للحكمة. اذن فانتزاع الشرطية منوط بامر واقعي ولا ربط لكيفية الجعل به اصلا، بل كيفية الجعل من المولى الحكيم تابعة للشرطية الواقعية.

والذي يتحصل: ان شرطية التكليف الصادر من الحكيم ـ بناء على تبعية الاحكام للمصالح والاغراض العقلائية، كما هو الحق الذي لا يقبل الانكار، والا لما كان وجه للتقييد بشيء دون آخر ـ منتزعة عن خصوصية واقعية ـ كما ذهب اليه صاحب الكفاية ـ، لا عن مقام الجعل والتشريع. وليس في كلامه خلط بين مقام المصلحة ومقام التشريع، بل نظره الى الشرطية في مقام التشريع والحكم كما عرفت.

كما ظهر مما ذكرنا ان ما اورده المحقق النائيني (رحمه الله) على صاحب الكفاية ـ من: انه خلط بين مقام الجعل والمجعول، فان شرائط الجعل تكوينية لا تناط بالجعل، واما شرائط المجعول فشرطيتها منتزعة عن كيفية الجعل، ولولا جعل المولى التكليف مقيداً بالشرط لم يعنون بعنوان الشرطية ـ وقد تبعه عليه

غيره[١] في هذا الايراد غير تام، لما عرفت من كون نظر صاحب الكفاية الى نفس المجعول وشرائطه. وان شرطية شرط المجعول غير مجعولة، بل هي تابعة لخصوصية واقعية ان كانت موجودة، كان الشيء شرطا وان لم يتقيد به المجعول في مقام الجعل، وان لم تكن موجودة لم يكن شرطا وان تقيد به في مقام الجعل، لعدم امتناع تحقق التكليف الفعلي بأي معنى من معانيه بدونه حينئذٍ.

ويزيدك وضوحا ملاحظة شرطية القدرة للتكليف، فانها شرط عقلي يمتنع التكليف بدونه للغويته.

ولم يخطر في ذهن أحد أن شرطية القدرة تابعة للجعل وكيفيته، اذ هي شرط مع كون الجعل مطلقا من ناحيتها. فكما تكون شرطية القدرة منتزعة عن جهة واقعية، فكذلك نقول في سائر الشرائط المذكورة في لسان الشارع، فإنها شرط واقعي للتكليف بملاحظة تقيد الشارع بمقتضى الحكمة والمصلحة وعدم خروجه عنها. فتدبر جيدا.

واما النحو الثاني ـ وهو ما امتنع جعله مستقلاً وجعل تبعاً ـ: فقد جعل من مصاديقه الجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه، كجزئية السورة للصلاة وشرطية الطهارة لها، ومانعية النجاسة وقاطعية الاستدبار، فانها مجعولة بالتبع. وبعبارة اخرى: انها منتزعة عن التكليف المتعلق بالعمل.

وقد اوضح ذلك: ان الجزئية ذات مراتب ثلاث:

الاولى: الجزئية بلحاظ الوفاء بالغرض، وذلك بان يكون غرض واحد مترتبا على مجموع امور، فيكون كل واحد منها جزء ما يفي بالغرض، وتكون جهة الوحدة الجامعة بين الامور المتباينة هي الوفاء بالغرض.

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٣ / ٨١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الثانية: الجزئية بلحاظ تعلق اللحاظ، بان يتعلق لحاظ واحد بمجموع امور، فان كل واحد منها جزء الملحوظ ومجموعها هو الكل.

الثالثة: الجزئية بلحاظ مقام الامر والتكليف، وذلك بان يتعلق امر واحد بعدة امور، فيكون كل منها بعض المأمور به وجزئه.

ولا يخفى ان الجزئية لا تنتزع مع قطع النظر عن الامر، اذ هذه الامور متباينة لا ربط بينها ولا جهة وحدة. اما بعد تعلق الامر بها فهو جهة وحدة تصحح انتزاع الجزئية لكل واحد منها، فليست الجزئية للمأمور به امرا واقعيا ثابتا مع قطع النظر عن الامر، بل هي متفرعه عن تعلق الامر بالامور المتكثرة بحيث تربط بينها وتوحدها جهة تعلق الامر بها[1].

وهذا الالتزام من صاحب الكفاية وقع موقع القبول من الاعلام، الا ان المحقق العراقي خالفه في الشرطية، فذهب الى: ان الشرطية تنتزع في مرحلة سابقة عن تعلق الامر، وذلك لان الشرطية الثابتة للشرط انما هي فرع اضافته الى المشروط وتقيده به، فيكون شرطا لحصول المقيد به، ومن الواضح ان جهة التقيد والاضافة سابقة عن تعلق الامر، ولا تتوقف على الامر، بل هي معروضة للامر، اذ الامر بالمقيد فرع اخذ التقيد في متعلق الامر، وهذا يقتضي سبق التقيد على الامر.

نعم، كون الشيء شرطا للمأمور به يتوقف على الامر، لا ان اصل شرطيته متوقفة على الامر، نظير مقدمة الواجب، فان اصل المقدمية لا يتوقف على التكليف، ولكن عنوان: «المقدمية للواجب» لا يكون الا بعد ثبوت الوجوب.

ولكن هذا غير ما نحن بصدده، فان البحث عن توقف اصل الجزئية

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٠١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والشرطية على الامر. وهذا وان تم في الجزئية، لانها تنتزع عن جهة الوحدة، وهي في المأمور به ليس الا الامر وكونه متعلقا له، فبعد تعلقه بذوات الاجزاء ينتزع عنه عنوان الجزئية لها. ولكنه لا يتم في الشرطية، لانها تنتزع عن جهة تقيد العمل بالشرط واضافته له، وهذا غير منوط بالامر، بل عرفت انه سابق على الامر لانه مأخوذ في موضوعه. فمثلا الصلاة المشروطة بالطهارة يتعلق بها الامر، ولا يخفى ان كون الطهارة شرطا انتزع عن تقيد الصلاة بها، وهو سابق على الامر. نعم كونها شرطا للواجب ينتزع عن الامر كما عرفت لا اصل الشرطية. مثل: «اكرام العالم الواجب الاحترام»، فان كونه اكراما للعالم لا يرتبط بالامر ووجوب احترام العالم، بل هو امر ثابت في حد نفسه، لكن كونه اكراما لمن يجب احترامه ينتزع عن الامر باحترام العالم. فتدبر[1].

هذا ما افاده العراقي (قدس سره) ـ ببعض توضيح منا وتلخيص ـ وهو كلام متين يزداد لدينا وضوحا كلما ازددنا فيه تأملا وتفكراً.

هذا، ولكنَ لا يخفى انّه ـ على متانته ـ لا أثر له فيما هو المهم فيما نحن فيه. وتوضيح ذلك: ان الكلام في كون الاحكام الوضعية كالجزئية مجعولة وعدم كونها مجعولة، انما هو بلحاظ صحة جريان الاصل فيها وعدم صحته.

وقد اشير في الكفاية الى صحة جريان الاستصحاب في مثل الجزئية مما يكون مجعولا بالتبع، ببيان: انه لا يعتبر في مجرى الاصل سوى كون امره بيد الشارع يتمكن من وضعه ورفعه ولو بتبع امر آخر، والجزئية للمأمور به كذلك، فانها مجعولة بتبع جعل الامر، فيصح ان تكون مجرى الاصل، ولا يمنع منه عدم تسمية الجزئية حكما شرعيا، اذ لا يعتبر ذلك في مجرى الاصل، بل المعتبر ما عرفت من كونه بيد الشارع وهو كذلك.

---

(١) البروجوردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤/٩١ـ٩٢ـ القسم الاول طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واما ما كان دخيلا في التكليف، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه لعدم كونه بيد الشارع ولو بالتبع كما عرفت، ولا يترتب عليه شرعا حكم شرعي، اذ التكليف وان كان مترتبا عليه الا انه ليس بترتب شرعي. هذا ما افيد في الكفاية[1].

ولكن الحق انـه لا مجال لجريان الاستصحاب في مثل الجزئية مما كان منتـزعا عن التكليف ومجعولا بالتبع، لان وصول النوبة الى اجراء الاصل في الجزئية وجودا او عدما انما هو فيما اذا لم يكن منشأ انتزاعها ـ وهو الامر النفسي المتعلق بالكل ـ مجرى للاصل، لقصور في المقتضي او لوجود المانع، كما في موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر وعدم انحلال العلم الاجمالي فيه، كما هو مبنى صاحب الكفاية، اذ اصالة عدم الامر بالاكثر معارضة باصالة عدم الامر بالاقل. واما مع امكان جريان الاصل فيه، فلا مجال للاصل في الجزئية.

وعليه، فنقول: ان الامر الانتزاعي حيث انه لا وجود له الا في ضمن منشأ انتزاعه ولا مطابق له خارجا سواه، والا فهو أشبه بالفرض، فلا يقبل الجعل وجوداً وعدما الا بحاظ تعلق الجعل وعدمه بمنشأ انتزاعه، والمفروض انه ـ أي منشأ الانتزاع ـ لا يصح ان يكون مجرى للاصل وللتعبد.

والا استغني بالتعبد به عن التعبد بما ينتزع عنه.

هذا اذا كان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد ببقاء المتيقن.

واما اذا كان مفاده هو معاملته معاملة البقاء من دون تقيّد للتعبد به، بل هو ارشاد اما الى التعبد به كما لو كان حكما، او الى التعبد باثره كما لو كان موضوعا، فقد يقال انه يشمل الجزئية ويكون مقتضاه وقوع التعبد بما يلازمها، وهو منشأ انتزاعها.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٠٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لكن نقول: ان الاصول العملية لا يصح ان تجري الا فيما ترتب على جريانها أثر عملي بحيث تنفع المكلف في مقام عمله.

ولا يخفى انه لا ثمرة عملية تترتب على جعل الجزئية ـ بما هي ـ وجوداً وعدما. وانما الاثر العملي العقلي يترتب على الامر النفسي المتعلق بالمجموع، وهو منشأ انتزاع الجزئية، فانه يختلف حكم العمل باختلاف سعة دائرة شموله وضيقها.

اما الجزئية ـ بعنوانها ـ، فلا اثر يترتب عليها أصلا، فلا مجال لجريان الاصل فيها وان فرض كونها مستقلة في الوجود عن منشأ انتزاعها. وبعبارة اخرى: ان الاثر العملي لا يرتبط بها بأي ارتباط كي يكون ترتبه ابقاء لها عملا فلا يشملها الامر بالابقاء عملا، وليس الامر في الموضوع الشرعي كذلك، فان ما يترتب على الحكم من أثر يعد ابقاء له عملا كما هو واضح.

واذا عرفت ذلك، يظهر انه لا قيمة ـ بلحاظ ما هو المهم فيما نحن فيه ـ في اثبات كون الشرطية انتزاعية كالجزئية ومجعولة بالتبع مثلها، او واقعية غير مجعولة، لانها على كلا التقديرين لا تكون مجرى للاصل.

واما ما هو الدخيل في التكليف كالسببية، فهو مما لا مجال لجريان الاصل فيه أيضا، سواء كان مجعولا او غير مجعول، وذلك لان الشك فيه اما حدوثا بان يشك بان هذا سبب يتوقف على حدوثه حدوث التكليف، بحيث اذا نفينا سببيته ثبت التكليف قبل تحققه لعدم ارتباطه به، كما لو شك بان وجوب الظهر منوط بالزوال او لا. واما بقاء بان يشك في اناطة التكليف به بقاء، بحيث اذا نفينا سببيته بقاء يبقى التكليف كما لو شك بعد زوال العلم عن العالم في ان عنوان العالم موضوع للتكليف حدوثا او حدوثا وبقاء.

اما الأول: فلا مجال لجريان حديث الرفع لمنافاته للامتنان.

واما الاستصحاب، فهو وان لم يكن فيه محذور من هذه الجهة، لكنه لا

اثـر له عمـلي، فالمـرجـع هو استصحاب عدم التكليف قبل حدوث السبب المشكوك، او اصالة البراءة منه.

واما الثاني: فاستصحاب السببية لا اثر له عملا كما عرفت، اذ الاثر العملي يترتب على نفس التكليف المنوط بالسبب. فالمتعين اجراء الاصل في منشأ انتزاعه لو كان جاريا في حد نفسه.

والذي يتلخص: انّ البحث عن مجعولية السببية وعدمها، وهكذا الجزئية، مما لا قيمة له من الناحية العملية التي نتوخاها في باب الاستصحاب. نعم هو بحث علمي يترتب عليه فائدة علمية.

واما النحو الثالث ـ وهو ما جعل استقلالاً وان امكن جعله تبعاً ـ: فقد جعل من مصاديقه الحجية والقضاوة والحرية والملكية والزوجية، وقد التزم بانها مجعولة بالاستقلال كالتكليف، وليست منتزعة عنه ـ كما يراه الشيخ[1] (رحمه الله) ـ.

وقد استدل على ذلك بوجوه عديدة:

الأول: انه من الضروري صحة انتزاع الملكية بمجرد تحقق العقد ممن بيده الاختيار بلا ملاحظة ترتب التكاليف والآثار، بل مع الغفلة عن ذلك، مثل هذا لا يصح لو كانت اموراً انتزاعية عن التكليف.

الوجه الثاني: انه يلزم من كونها انتزاعية ان لا يقع ما قصد ويقع ما لم يقصد، وهو مناف لتبعية العقود للقصود. بيان ذلك: ان المنشئ للبيع ـ مثلا ـ يقصد بانشائه وقوع التمليك لا أمراً آخر، فاذا لم تترتب الملكية اعتباراً على قصده، بل ترتب التكليف الذي ينتزع عنه الملكية، كان هذا مستلزما لوقوع ما لم يقصد وقصد ما لم يقع.

---

(١) لانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٥١ ـ الطبعة الاولى.

الوجه الثالث: انه لا يصح دعوى ان الملكية منتزعة عن جواز التصرف بالمال لثبوت الجواز مع عدم الملكية قطعا، كما في الولي على المال او المأذون بالتصرف.

وهذه الوجوه ذكرها في الكفاية[١].

الوجه الرابع: انه ليس في الاحكام الوضعية ما يختص بحكم تكليفي لا يشاركه فيه غيره، فكيف يكون منشأ لانتزاعه بخصوصه؟ ودعوى: ان الحكم الوضعي ينتزع عن جملة من الاحكام التكليفية التي بجملتها تختص به. كما ترى، مع ان هذا أيضاً لا يمكن في بعض المقامات، فان الحجية والطريقية من الاحكام الوضعية التي ليس في موردها حكم تكليفي قابل لانتزاع الحجية منه. وهذا الوجه ذكره المحقق النائيني[٢].

الوجه الخامس: ما ذكره المحقق العراقي من ان ظواهر الأدلة لا تساعد على دعوى الانتزاع، لانه قد اخذت فيها هذه الامور الوضعية موضوعا للاحكام التكليفية، مثل ما دل على حرمة التصرف بمال الغير بغير طيب نفسه[٣]، وما دل على سلطنة الناس على اموالهم[٤]. وهذا يقتضي كون الاضافة في مرتبة سابقة على الحكم فكيف يكون الحكم منشئاً لانتزاعها[٥].

أقول: البحث في مجعولية هذه الامور..

تارة: ينظر فيه مقام الاثبات، بحيث تكون معقولية تعلق الجعل الاستقلالي بها مفروغا عنها ولا كلام فيها وانما الكلام في الدليل عليه.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٠٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٣٨٧ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) وسائل الشيعة ٣ / ٤٢٤ باب ٣ من ابواب مكان المصلي حديث ١.

(٤) عوالي اللئالي ١ / ٢٢٢ ح ٩٩.

(٥) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ١٠٣ ـ القسم الاول ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهـذا ما نهجـه الاعـلام (قـدس الله سرهم)، فان الـذي يظهر منهم المفروغية عن الامكان الثبوتي، وركزوا البحث على مقام الاثبات.

وقـد عرفت مجموع الوجوه التي ذكرت بهذا الصدد، وهي بمجموعها توجب حصـول الاطمئنـان بتعلق الجعل الاستقلالي بهذه الامور، وان امكن البحث في كل وجه وجه اذا بنينا على التدقيق.

واخرى: ينظر فيه مقام الثبوت، وانه هل يعقل تعلق الجعل الاستقلالي بهذه الامور او لا؟.

وهذا ما لم يتعرض اليه الأعلام ولم يشيروا اليه بقليل ولا كثير، بل فرضوا الامكان مفروغا عنه ـ كما عرفت ـ.

لكن يجول في الذهن من القديم اشكال ثبوتي ومحصله: ان تعلق الاعتبار العقلائي او الشرعي بامر انما هو لاجل ترتيب الآثار العقلائية او الشرعية، والا فهو بنفسه بلا ملاحظة اثر عملي لغو لا يصدر من العاقل الحكيم.

وعليه، نقول: انه حين اعتبار الملكية عند تحقق سببها كعقد البيع، اما ان يتعلق اعتبار آخر بآثارها التكليفية كجواز التصرف بالمال وحرمة تصرف غيره فيه بدون اذنه وغير ذلك، او لا يتعلق اعتبار آخر بآثارها.

فعـلى الأول: يكون اعتبار الملكلية مما لا حاجة اليه، اذ يمكن تعلق الاعتبـار رأساً بالاحكام التكليفية عند حصول العقد بلا حاجة الى توسيط اعتبار الملكية.

وعلى الثاني: يلزم ان لا يترتب أي اثر تكليفي على اعتبار الملكية، اذ الاحكام التكليفية لا تترتب قهراً من دون اعتبار.

فيكون جعل الملكية لغوا على كلا التقديرين، والاشكال هُهنا نظير ما تقدم من الاشكال في تعلق الجعل الاستقلالي بالسببية.

ومحصله: ان اعتبـار الامـر الوضعي لا يغني بنفسه عن اعتبار الحكم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التكليفي المفروض ترتبه عليه، ومع اعتبار الحكم التكليفي لا حاجة الى جعل الحكم الوضعي.

ويمكن الجواب عن هذا الاشكال: بان الملكية والزوجية ونحوهما ليست من المجعولات الشرعية التأسيسية، بل هي من المجعولات الامضائية، بمعنى انها مجعولة لدى العقلاء والشارع أمضى اعتبارهم.

ومن الواضح انه ليس لدى العقلاء احكام تكليفية من وجوب وتحريم، بل ليس لديهم الا الحكم بالحسن والقبح، وهما يتفرعان على الظلم وعدمه، والظلم لديهم هو التعدي عن الحقوق الثابتة لديهم. وعليه فقبح التصرف بالمال لديهم وحسنه يتفرعان على ان يكون التصرف تعدياً عن الحق وعدم كونه كذلك، هذا يتوقف على اعتبار ملكية المتصرف وعدمها.

وكيف كان، فليس لديهم اعتباران ومجعولان، بل لديهم اعتبار واحد يتعلق بالملكية ويترتب عليه حكمهم بالحسن والقبح. واعتبارهم للملكية لاجل تحقيق موضوع التحسين والتقبيح، هذا شأن العقلاء.

واما الشارع، فهو قد اقر العقلاء على اعتبارهم الملكية وليس لديه جعل جديد، ورتب على ذلك احكاما تكليفية من وجوب وحرمة وغيرهما نسبتها الى الملكية نسبة الحسن والقبح اللذين يحكم بها العقلاء، فالملكية العقلائية التي أقرها الشارع هي موضوع احكامه التكليفية ودخيلة في تحققها، وفي مثل ذلك لا محذور من لغوية او غيرها.

اذن، فلا مانع من الالتزام بمجعولية مثل الملكية بعد ان كان مقام الاثبات يساعد عليه.

ثم انه وقع الكلام في بعض الامور الوضعية، وانها مجعولة او ليست بمجعولة كالصحة والفساد، والطهارة والنجاسة، ولا بأس بالتكلم عنها بنحو مختصر، فنقول:

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

امـا الصحة والفساد فقد تقدم البحث عن تعلق الجعل بهما في مبحث اقتضاء النهي الفساد بنحو مفصل فلا نعيد.

واما الطهارة والنجاسة، فقد ذهب بعض الى انهما أمران واقعيان كشف عنهما الشارع .

ولكن الصحيح خلافه، وذلك لان مرجع هذه الدعوى الى كون الطهارة والنجاسة هي الاستقذار العرفي وعدمه، لا انهما موجودان بوجود واقعي مع قطع النظر عن النظر العرفي اذ الاستقذار امر عرفي، ولذا قد تختلف فيه الطبائع.

وعليه، نقول: ان من النجاسات شرعا ما يقطع بعدم جهة واقعية فيه بحيث يختلف واقعا بلحاظ حالتي طهارته ونجاسته، كالكافر، فانه من المقطوع ان إظهار الشهادتين ليس له دخل واقعي في جسم الكافر بحيث يصير طاهراً به بعد ان كان نجساً واوضح من هذا مثالا ابن الكافر الذي ينجس ويطهر بتبعية ابيه، مع انه من المعلوم عدم تأثير اسلام ابيه وكفره في بدنه. كما ان من الاجسام الطاهرة ما هو قذر جزما كلعاب الفم وماء الانف وغير ذلك. اذن فبين ما هو قذر عرفا وليس بقذر، وما هو قذر شرعا وليس بقذر، عموم من وجه، فلا يمكن ان يقال ان الطهارة والنجاسة أمران واقعيان كشف عنهما الشارع، بل هما اعتباريان يتعلق بهما الجعل ويترتب عليهما احكام شرعية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأول: في جريان الاستصحاب في مؤدى الأمارات.

وهذا التنبيه انفرد به صاحب الكفاية عمن قبله، ومنشأ الاشكال في إجراء الاستصحاب فيما قامت الامارة على حدوثه هو: ان ظاهر دليل الاستصحاب هو اعتبار اليقين بالحدوث والشك في البقاء، والحكم الواقعي الذي قامت عليه الامارة لا يقين به، فمع الشك في بقائه لا يمكن استصحابه لاختلال احد ركني الاستصحاب. مثلا لو قامت الامارة على وجوب احترام زيد وشك في ان وجوب احترامه مستمر الى ثلاثة ايام او هو ثابت في يومين فقط، ففي اليوم الثالث يشك في بقاء الوجوب، والامارة لا تصلح لاثباته لانها مجملة من هذه الناحية، فليس هنا الا الاستصحاب وقد عرفت الاشكال فيه.

ولا يخفى عليك ان مبنى الاشكال على عدم قيام الامارة ـ بدليل اعتبارها ـ مقام القطع الموضوعي. والا فلا اشكال، اذ الاثر الشرعي الثابت لليقين بالحدوث، وهو حرمة النقض، ثابت للامارة بحسب الفرض، فقيام الامارة على الحدوث يجدي في الاستصحاب لانها بمنزلة اليقين.

واما بناء الاشكال على عدم تكفل دليل الاعتبار جعل المؤدى وانشاء احكام ظاهرية شرعية، بل تكفله التنجيز والتعذير لا غير ـ كما يظهر من الكفاية ـ، فليس بسديد، وذلك لان الحكم الظاهري الثابت يقينا بالامارة ارتفع يقينا بارتفاع سببه، وهو الامارة، فانه منوط بقيامها، وهي لم تقم على اكثر من زمان اليقين، والحكم الواقعي مشكوك الحدوث بحسب الفرض. وسيأتي توضيح الكلام في ذلك انشاء الله تعالى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبالجملة: مبنى الاشكال ما عرفت من عدم قيام الامارة مقام القطع الموضوعي.

وقد اجيب عنه بوجوه:

الوجه الأول: ما افاده في الكفاية من: ان دليل الاستصحاب يتكفل التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث، فنظره الى بيان بقاء الحادث، وان الحادث يدوم بلا خصوصية لليقين به، بل لوحظ طريقا الى متعلقه. وبعبارة اخرى: ان دليل الاستصحاب يتكفل جعل الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء وان كل ما هو حادث باق تعبدا، فالحدوث أخذ موضوعا للتعبد بالبقاء، واليقين لوحظ طريقا لاحراز الموضوع، كاليقين بسائر موضوعات الاحكام، فالمجعول هو البقاء على تقدير الحدوث واقعاً.

وعليه، فاذا قامت الامارة على الحدوث كانت حجة على البقاء كما هي حجة على الحدوث، نظير سائر الامارات القائمة على الموضوعات، فانها تكون حجة على الحكم المترتب عليها، وما نحن فيه من هذا القبيل، لانه بعد ان كان المجعول هو البقاء ظاهراً على تقدير الحدوث واقعا، كان الحدوث الواقعي موضوعا للحكم الظاهري بالبقاء، فاذا قامت الحجة على الحدوث كانت حجة على حكمه واثره وهو البقاء الظاهري، فتكون الامارة مثبتة لموضوع الحكم الاستصحابي. هذا ما افاده في الكفاية بتوضيح منا[1].

وقد اورد عليه ايرادات عديدة:

الايراد الأول: انه لا تصل النوبة الى هذا الكلام، لان دليل اعتبار الامارة يتكفل جعل الطريقية والوصول والمحرزية، فهو يعتبر الامارة علما. وعليه فيترتب عليها جميع آثار العلم العقلية والشرعية، ومنها التعبد بالبقاء،

---

(١) الخراساني المحقق محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٠٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

فيندفع الاشكال بحذافيره.

.وفيه: اولا: ان هذا الايراد مبنائي لا يمكن ان يلزم به مثل صاحب الكفاية ممن لا يرى جعل الطريقية.

وقد عرفت ان اصل الاشكال في استصحاب مؤدى الامارة مبني على عدم الالتزام بقيام الامارة مقام القطع الموضوعي، فتدبر.

وفيه ثانيا: انه لو التزم بجعل الطريقية والوسطية في الانبات فلا ينفع، وذلك لان غاية ما يجدي هذا الالتزام هو امكان قيام الامارة مقام القطع الموضوعي، وترتب جميع الآثار المترتبة على العلم ـ عقلية او شرعية ـ عليها، واندفاع المحذور الثبوتي في الالتزام بقيامها مقام القطع الموضوعي والطريقي بناء على جعل المؤدى الذي تقدم البحث فيه في مباحث القطع.

ولكن مجرد امكان ذلك ثبوتا لا ينفع ما لم يساعد عليه مقام الاثبات. وهو قاصر عن افادة تنزيل الأمارة منزلة القطع في جميع آثاره او اعتبار الأمارة علما بلحاظ مطلق آثار العلم، اذ ليس لدينا ـ في باب خبر الواحد مثلا ـ دليل لفظي بلسان: «ان خبر الواحد علم» ونحوه من التعبيرات حتى يؤخذ باطلاقه، ويلتزم بترتب جميع آثار العلم عليه، بل عمدة الادلة هو السيرة العملية القائمة على حجية الخبر، والقدر الثابت منه هو ترتيب آثار العلم العقلية من تنجيز وتعذير على خبر الواحد، وليس في الاحكام العقلائية ما هو مرتب على اليقين بعنوانه كي يُرى ان السيرة قائمة على معاملة خبر الواحد معاملة اليقين بالنسبة اليه او ليست قائمة على ذلك، ومثل ذلك النصوص التي استدل بها على حجية الخبر ـ بناء على دلالتها ـ، فان قوله (عليه السلام) ـ في العمري وابنه ـ: «ما أديا عني فعني يؤديان»[1] ظاهر في اثبات التنجيز والتعذير لخبرهما كما لا يخفى. اذن فمن

---

(١) وسائل الشيعة ١٨ / ٩٩ باب ١١ من ابواب صفات القاضي حديث ٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اين نجزم بان الشارع قد اعتبر الامارة علما بلحاظ جميع آثار العلم كي نلتزم بقيامها مقام القطع الموضوعي؟!.

وبالجملة: ما افيد في هذا الوجه مضافا الى كونه مبنائيا لا ينفع القائل بالمبنى المزبور، فلاحظ.

الايراد الثاني: ان الملازمة كالسببية مما لا تنالها يد الجعل الشرعي، فلا يتجه الالتزام بان المجعول في باب الاستصحاب هو الملازمة بين الحدوث والبقاء.

وفيه: ان المقصود ـ كما اوضحناه ـ ليس جعل الملازمة بعنوانها، بل هو جعل واقع الملازمة، أعني البقاء في فرض الحدوث بحيث يكون الحدوث ملحوظا موضوعا للتعبد بالبقاء، فالمتعبد به هو البقاء على تقدير الحدوث، وينتزع عن ذلك جعل الملازمة، نظير جعل كل حكم مرتب على موضوعه فانه ينتزع عنه الملازمة بين الموضوع والحكم. فتدبر.

الايراد الثالث: ان الملازمة المجعولة واقعية، اذ لو كانت ظاهرية كانت مترتبة على الشك، وكان الشك مأخوذاً في موضوعها، وهو غير موجود، لانه مع الشك في الحدوث يمتنع الشك في البقاء بل هو متفرع على احراز الحدوث. نعم مع الشك في الحدوث يكون الشك في البقاء تقديريا ومعلقا على الحدوث، بمعنى انه يشك في البقاء على تقدير الحدوث، واذا لم تكن الملازمة ظاهرية، بل كانت واقعية كان مقتضى ذلك ان يكون الاستصحاب من الامارات كسائر الادلة المتكفلة للاحكام الواقعية.

وفيه: ان الشك له وجود فعلي، وانما التعليق في متعلقه، فالشك فعلا ثابت ومتعلق بالبقاء على تقدير الحدوث، فيكون التعبد بالبقاء تعبداً ظاهرياً لا واقعياً.

وقد أشار المحقق الاصفهاني الى وضوح هذا الامر بنحو لم ير صاحب

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الكفاية داعياً الى بيانه[١].

وهذه الايرادات الثلاثة على الكفاية ذكرها المحقق النائيني (رحمه الله)[٢].

الايراد الرابع: ما ذكره المحقق الاصفهاني (رحمه الله) من: ان دليل الاستصحاب اذا كان يتكفل التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث واقعاً، ففيما لو تيقن بالحدوث وشك بالبقاء واجرى الاستصحاب، ثم انكشف لديه ان يقينه كان جهلا مركباً، لزم ان لا يكون هناك تعبد استصحابي حقيقة بل تخيلا، وهذا مما لا يلتزم به. بخلاف ما لو كان الموضوع هو اليقين بالحدوث، فانه حاصل في ظرفه وان تبدل بعد ذلك الى غيره[٣]

اقول: ليس في الالتزام بعدم ثبوت الاستصحاب الا تخيلا في الصورة المزبورة اي محذور، ولم يظهر ان الالتزام بالاستصحاب فيها من المسلمات التي لا تقبل الانكار، فليس هذا من اللوازم الباطلة التي تقتضي بطلان ملزومها، فتدبر.

ثم انه (قدس سره) خص الاشكال بصورة ثبوت المستصحب واقعا في مرحلة البقاء. ولم نعلم وجه دخله في الاشكال، فسواء كان المستصحب موجودا واقعا او غير موجود يرد الاشكال المذكور من كون التعبد الاستصحابي تخيلا على مبنى صاحب الكفاية، فلاحظ.

الايراد الخامس: ما ذكره المحقق الاصفهاني (رحمه الله) أيضا من: ان الاستصحاب بما انه حكم طريقي مجعول بلحاظ تنجيز الواقع، فهو يتقوم بالوصول، اذ قوام التنجيز بالوصول ولا يعقل تحققه بدون الوصول. وعليه فمع

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٦٧ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٤٠٧ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٦٦ ـ الطبعة الاولى.

الجهل بموضوع الحكم بالبقاء وهو الحكم الاستصحابي لا يكون له ثبوت واقعي كي يقبل ان يقوم عليه المنجز بواسطة قيامه على الموضوع، فالالتزام بان الامارة القائمة على الحدوث تتكفل تنجيز الحكم الظاهري بالبقاء كما تتكفل تنجيز الحكم حدوثا ليس بسديد، فان الحكم الذي حقيقته التنجيز لا يقبل التنجيز بمنجز آخر(١).

وفيه: ان الملتزم في الاحكام الظاهرية ليس كون حقيقتها هو المنجزية بحيث تكون المنجزية متعلقة للجعل ابتداء، بل هي احكام وانشاءات لوحظ فيها تنجيز الواقع والتحفظ على مصلحة الواقع من دون ان تكون هناك مصلحة في المؤدى، فالتنجيز ملحوظ غاية لا انه مجعول ابتداء.

وعليه، فعدم وصول الحكم الظاهري الطريقي وان امتنع معه تحقق التنجيز، لكن لا يتنافى مع وجوده واقعا، فان له واقعا محفوظا يكون مورداً للعلم والجهل. وعليه فلا مانع من تنجيزه بالامارة القائمة على موضوعه. فتدبر.

والمتحصل: ان ما وجّه من الايرادات على صاحب الكفاية قابل للدفع بأجمعه، وان ما ذكره صاحب الكفاية لا محذور فيه.

نعم، يبقى سؤال واحد وهو: ان ما افاده لا يساعده مقام الاثبات وان كان خاليا عن الاشكال في مقام الثبوت، لان ظاهر دليل الاستصحاب كون موضوع التعبد هو اليقين، فكيف يلغى عن الموضوعية ويدعى ان نفس الحدوث هو الموضوع؟.

والجواب عن ذلك واضح على ما التزم به صاحب الكفاية ووافقناه عليه من ان اليقين ههٰنا لوحظ مرآةً لمتعلقه وان المراد به هو المتيقن، نظير: «صم للرؤية وافطر للرؤية» في عدم كون الرؤية بما هي موضوعا. وقد اوضحناه فيما

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين نهاية الدراية ٣ / ٦٧ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تقدم عند الكلام في صحيحة زرارة الاولى فراجع.

وعليه، فالوجه الاول في حل اشكال جريان الاستصحاب في مؤدى الامارات، وهو ما افاده في الكفاية لا اشكال فيه ثبوتا ولا اثباتا.

الوجه الثاني: ان موضوع التعبد بالبقاء ليس هو الحدوث كما هو مبنى الوجه الاول الراجع الى الغاء اليقين عن الموضوعية بالمرة، بل هو اليقين لكن لا بوصف كونه يقينا، بل بما انه منجز للواقع وحجة عليه، فيكون موضوع التعبد هو الحجة على الواقع، وهي جهة جامعة بين اليقين وغيره من الحجج العقلائية والشرعية، فاذا قامت الامارة على الحدوث فقد تحقق موضوع التعبد بالبقاء تكوينا وهو الحجة على الواقع، فلا مجال للاشكال.

وهذا الوجه ان تم فهو أقرب ـ اثباتا ـ من الوجه الاول، لان فيه تحفظا على موضوعية اليقين في الجملة ـ كما عرفت ـ وتماميته تتوقف على اقامة القرينة على ارادة اليقين بما هو حجة لا بما هو، وهذا امر ليس ببعيد بناء على ارادة مطلق الحجة من اليقين الناقض كما قربناه في محله، وسيأتي الكلام فيه في مبحث حكومة الامارة على الاستصحاب انشاء الله تعالى فانتظر.

الوجه الثالث: انه بناء على تكفل دليل الاعتبار جعل المؤدى، فبقيام الامارة يثبت حكم ظاهري، وبما انه يحتمل كونه مطابقا للواقع. فمع انتهاء حد قيام الامارة يحتمل بقاء الحكم فيستصحب.

وهذا الوجه غير صحيح، وذلك لانه من القسم الثالث من استصحاب الكلي، اذ الحكم بوجوب الاحترام ـ مثلا ـ كان متيقنا في ضمن الفرد الظاهري وهو مؤدى الامارة وهو قد زال قطعا بزوال الامارة، ويحتمل بقاء الكلي لاحتمال وجود الحكم الواقعي مقارنا للحكم الظاهري، وفي مثل ذلك لا يجري استصحاب كلي الحكم كما قرر في محله.

الا ان يقال: ان الحكم الظاهري على تقدير مصادفته للواقع هو عين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحكم الواقعي وليس فردا في قباله. نعم على تقدير مخالفته له يكون حكما مستقلا.

وعليه، فمع احتمال المصادفة يتردد امر الحكم المتحقق بين الفرد المقطوع الارتفاع وهو الظاهري وبين الفرد المحتمل البقاء وهو الحكم الواقعي، فيكون من موارد القسم الثاني من استصحاب الكلي، والمحقق جريانه.

ويندفع ذلك بانه يبتني على مقدمتين:

احـداهما: الالتزام بعدم جعل حكم ظاهري غير الحكم الواقعي على تقدير المصادفة، بحيث يتكفل دليل الحجية انشاء الحكم جداً على تقدير دون آخر.

والآخرى: وجود اثر عملي على الجامع بين الحكم الواقعي والظاهري، كي يصح بلحاظه استصحاب الكلي.

وكلتا المقدمتين ممنوعتان:

امـا الاولى، فلانه لا محصل لدعوى ان دليل الحجية يتكفل الانشاء الجدي على تقدير والانشاء غير الجدي على تقدير آخر.

واما الثانية: فلانه لا اثر للحكم الظاهري بما هو من لزوم الامتثال وغير ذلك.

وعليه، فلا يتصور اثر مترتب على الجامع بين الحكمين.

والى بعض ما ذكرناه أشار المحقق العراقي (قدس سره)[١].

والذي يتحصل: ان المتعين في دفع الاشكال المتقدم احد الوجهين. الاول والثاني، واما غيرهما فليس بتام والله سبحانه العالم.

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ١٠٨ القسم الاول ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التنبيه الثاني: في استصحاب الكلي.

لا يخفى انه لا يختلف الحال ـ بملاحظة دليل الاستصحاب بين كون المستصحب أمراً شخصيا جزئيا وكونه أمراً كليا، لاطلاق دليله وعدم الموجب للتقييد. وهذا مما لا اشكال فيه كبرويا، وانما الاشكال والكلام في بعض مصاديق استصحاب الكلي ولاجله عقد هذا التنبيه في مباحث الاستصحاب.

وقد ذكر للاستصحاب الكلي اقسام ثلاثة:

القسم الاول: ان يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد ثم يشك في بقاء الكلي للشك في بقاء ذلك الفرد الذي تحقق في ضمنه.

القسم الثاني: ان يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد مردد بين طويل العمر وقصيره ثم يشك في بقاء الكلي بعد مضي مقدار عمر القصير للشك في ان الحادث هو الطويل المقطوع البقاء او القصير المقطوع الارتفاع.

الثالث: ان يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد ثم يعلم بزوال ذلك الفرد، ولكنه يشك في بقاء الكلي للشك في حدوث فرد آخر مقارن لزوال الفرد الاول.

وقد زاد البعض قسما وقع محلا للكلام ايضا في مباحث المتأخرين وجعل في بعض الكتب قسما رابعا وهو: ان يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد ثم يعلم بزواله وبعد ذلك يرى فرداً معنوناً بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذي علمنا ارتفاعه ويحتمل انطباقه على فرد آخر، فيلزم من ذلك الشك في وجود الكلي، ومثّل له: بما اذا علمنا بالجنابة ليلة الخميس ـ مثلا ـ وارتفعت تلك الجنابة بالغسل، ثم رأينا المني يوم الجمعة في الثوب، فيحصل العلم باننا جنب حين خروج هذا المنى، ولكن نحتمل ان يكون من الجنابة التي اغتسلنا منها ونحتمل ان يكون جنابة جديدة غيرها.[1]

---

(١) الواعظ الحسيني السيد محمد سرور، مصباح الاصول ٣ / ١٠٤ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقد وقع الكلام في كل قسم على حدة.

استصحاب الفرد المردد

ولكن قبل الدخول في ذلك يحسن بنا التعرض للبحث عن استصحاب الفرد المردد فيما كان الحادث مردداً بين الفرد الطويل والقصير، فقد تعرض له البعض في هذا المقام وله آثار عملية فقهية لا تخفى على من راجع كتب الفقه.

فنقول وعلى الله سبحانه الاتكال: ان الجهة الفارقة بين استصحاب الفرد المردد واستصحاب الكلي في مورده ـ بعد الاشتراك في عدم تميز المستصحب وتعينه في ضمن احد الفردين المعين ـ، ان المقصود في استصحاب الكلي ترتيب الاثر المترتب على العنوان الجامع بين الفردين، كالاثر المرتب على عنوان الحدث الجامع بين الاصغر والاكبر، مثل حرمة مس كتابة المصحف، والمقصود في استصحاب الفردَ المردد ترتيب الاثر المترتب على كل من الفردين بخصوصيته، سواء لم يكن للكلي الجامع اثر او كان ولكن لم يلحظ في الاستصحاب ولم يقصد ترتيبه.

وكيف كان فقد منع جريان الاستصحاب في الفرد المردد، كالحدث المردد بين الاصغر والاكبر بعد الوضوء بوجوه ـ وليعلم ان محل الكلام ما كان يعلم بارتفاعه على تقدير انه الفرد القصير بحيث يكون فعلا مردداً بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، كمثال الحدث المردد بعد الوضوء. فانه مرتفع قطعا على تقدير كونه الاصغر، وباق قطعا على تقدير كونه الاكبر ـ:

الوجه الأول: ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني من عدم تحقق اليقين بالحدوث المعتبر في الاستصحاب، وذلك لان العلم الاجمالي انما يتعلق بالجامع بين الفردين بلا سراية له الى الخارج، فهو علم بالجامع، وشك في كل فرد، فلا يمكن

اجراء الاستصحاب لفقدانه ركنه[1].

وهذا الوجه يبتني على ما التزم به من ان العلم الاجمالي يتعلق بالجامع ولا يسري الى الخارج. ولكن عرفت فيما تقدم ان العلم الاجمالي وان تعلق بالجامع لكنه يرتبط بالخارج ويسري اليه، بحيث لو انفتح له باب العلم التفصيلي لامكنه انه يقول هذا هو معلومي بالاجمال. وبعبارة اخرى: انه يعلم بالتفصيل بوجود ما هو منطبق العنوان الجامع في الخارج، وانما يجهل خصوصيته وما يميزه عن الفرد الآخر، فقد يسمع كلاما من متكلم يتردد امره بين زيد وعمرو، فهو قد تعلق علمه بشخص جزئي وهو المتكلم ـ اذ التكلم لا يصدر الا من فرد جزئي ـ، لكنه يتردد بين شخصين لدى العالم نفسه لجهله بما يميز زيد عن عمرو او لجهله بانه واجد لمميزات زيد او مميزات عمرو.

وبالجملة: المعلوم بالاجمال له وجود واقعي معين، وانما التردد لدى العالم نفسه في كونه هذا او ذاك فلدينا علم تفصيلي بالوجود الشخصي، لكن بنحو مجمل وهذا ما يجعله علماً اجمالياً. اذن فالفرد الواقعي على واقعه المردد بين فردين خاصين، يكون متعلقا للعلم بهذا المقدار لا اكثر، فيكون مجرى للاستصحاب بهذا المقدار.

وقد عرفت ان هذا العلم بهذا الحد علم تفصيلي لكن المعلوم محدود، فلا اثر لدعوى ان المراد باليقين في باب الاستصحاب هو خصوص اليقين التفصيلي فلا يشمل اليقين الاجمالي.

مع ان هذه الدعوى ممنوعة اشد المنع بعد فرض شمول مفهوم اليقين لكلا فرديه التفصيلي والاجمالي، وفرض منجزية العلم الاجمالي كالتفصيلي.

والخلاصة: ان ما افاده (قدس سره) لا يمكن قبوله، وقد مر في بيان

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٧١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حقيقة العلم الاجمالي ما له نفع في المقام.

الوجه الثاني: ما افاده المحقق النائيني من عدم تحقق الشك في البقاء، فان الفرد المردد على واقعه غير مشكوك البقاء، لانه على أحد تقديريه متيقن الزوال فكيف يقال انه مشكوك البقاء على واقعه وكلا تقديريه[1]؟.

وقد استشكل المحقق الاصفهاني في هذا الوجه بما توضيحه: ان اليقين بالفـرد المردد من الحدث مرجعه الى اليقين بموجود جزئي، اما يكون منطبقا للحدث الاصغر ـ مثلا ـ اومنطبقا للحدث الاكبر، ولديه علم بالتلازم بين بقائه وكونه حدثا اكبر، وحيث يحتمل ان يكون حدثا اكبر، فهو يحتمل البقاء جزما بعد الوضوء، فكيف ينفي الشك في البقاء[2]؟.

والصحيح هو ما أفاده النائيني(قدس سره)، وتوضيح ذلك: انه لا اشكال في ان الشخص بعد الوضوء يتحقق لديه شك في بقاء حدثه، وهذا أمر بديهي لا يقبل الانكار، الا ان هذا الشك لا يجدي في جريان الاصل وذلك لانه يلزم ان يكون الشك متعلقا بما تعلق به اليقين.

وليس الامر هٰهنا كذلك، وذلك لان اليقين قد تعلق بالموجود الشخصي الذي يشار اليه على واقعه سواء كان حدثا اصغر ام حدثا اكبر، ولا شك ـ بعد الوضوء ـ بذلك الموجود الشخصي المبهم بحيث يمكن الاشارة اليه ويقال انه مشكوك، لانه على احد تقديريه قد زال قطعا، فلا شك فيه على واقعه وعلى ما هو عليه.

وبالجملة: ما كان متعلقا لليقين وهو الموجود المبهم على ما هو عليه ليس متعلقا للشك وليس هو مشكوك بهذه الصفة، فلا أستطيع ان أشير اليه واقول أنه مشكوك.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ١٢٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٧١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واما الشك الفعلي الذي اعترفنا ببداهة وجوده، فهو متعلق ـ بعد التحليل ـ بوجود الفرد الطويل في هذا الآن الثاني لاحتمال حدوثه في الآن الاول، فان الملازمة بين الحدوث والبقاء فيه توجب التلازم بين احتمال حدوثه واحتمال بقائه فعلا وعلى تقدير الحدوث، لانه على تقدير الحدوث متيقن البقاء.

ولكن هذا الشك لا ينفع في جريان الاستصحاب، لانه فاقد لليقين بالحدوث، فما يتعلق اليقين بحدوثه لاشك في بقائه. وما يشك في بقائه لا يقين بحدوثه. فتدبر.

ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرناه في تقريب نفي الشك في البقاء انما يتأتى مع العلم بارتفاع الفرد القصير لو كان هو الحادث، كمثال الحدث المردد بعد الوضوء.

واما مع الشك في ارتفاع الفرد القصير على تقدير كونه هو الحادث، كما لو شك في صدور الوضوء منه في مثال الحدث المردد، فلا يتأتى البيان المزبور، اذ الشك يتعلق ببقاء الفرد المردد على واقعه، فيصح ان يقال انه يشك في بقاء ذلك الحدث المردد على اي تقدير، فلابد من التفصيل بين الصورتين من هذه الجهة.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) من عدم تعلق اليقين والشك بموضوع ذي اثر شرعي لانه يعتبر في صحة التعبد بشيء تعلق اليقين والشك به بالعنوان الذي يكون به موضوعا للاثر الشرعي، ولا يكفي تعلق الشك بغيره من العناوين غير ذات الأثر الشرعي، وبما ان الاثر الشرعي في امثال المقام انما هو للمصداق بما له من العنوان التفصيلي، كصلاة الجمعة وصلاة الظهر، وهو مما لا يمكن إجراء الاصل فيه لعدم اليقين بالحدوث، واما العنوان العرضي الاجمالي كعنوان الفرد المردد، فهي ليست بذات اثر شرعي لترتب الآثار الشرعية في أدلتها على العناوين التفصيلية.

ورتب (قدس سره) على ذلك أمرين:

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

احـدهما: عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد لو كان الشك في البقاء ناشئا عن الشك في ارتفاع الفرد القصير لو كان هو الحادث، ولايختص المنع بصورة العلم بارتفاع القصير لو كان هو الحادث، لاشتراكهما فيما ذكره في ملاك المنع، وهو عدم الاثر الشرعي للعنوان الاجمالي.

ثانيهما،:ان ما ذكره في وجه المنع لايختص بالاستصحاب بل يعم سائر الاصول.

وعليه، ففي مثل ما لو صلى عند اشتباه القبلة الى اربع جهات، وعلم بعد الفـراغ منها بفساد صلاة معينة منها، فلا يجوز الاكتفاء بالصلوات الباقية في افراغ الذمة، بل تجب اعادة تلك الصلاة، للشك في فساد الصلاة الواقعية منها، ولا يمكن إجراء قاعدة الفراغ في العنوان المردد منها.

واما لو علم بفساد واحدة مرددة منها، فانه يمكن إجراء قاعدة الشك بعد الفراغ في كل واحدة منها بعينها للشك ـ في صحتها على تقدير كونها الى القبلة ـ فتجرى القاعدة فيها مقيدة بهذا التقدير. ولا ضير في العلم بمخالفة احد هذه الاصول للواقع، لاحتمال كون الفاسدة هي المأتي بها الى غير القبلة فلا علم بالمخالفة العملية[1].

وهذا الوجه قابل للرد والمنع، فان ما ذكره من لزوم تعلق اليقين والشك بالشيء بالعنوان الذي يكون به موضوعا للاثر الشرعي. مجرد دعوى لا نعرف لها وجها أصلا وهو لم يذكره الا بنحو الدعوى. وذلك لان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب وغيره من الاصول هو شموله لمطلق موارد عدم العلم، الا انه حيث انه يتكفل التعبد بالمشكوك، والتعبد الشرعي لا يمكن ان يتعلق الا بحكم شرعي او موضوع ذي حكم قيد بواسطة هذه القرينة الخارجية العقلية بلزوم

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ١١٤ ـ القسم الاول ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كون المشكوك حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي. ولا دليل على التقيد بما ذكره.

وعليه، ففي مورد تعلق اليقين والشك بالفرد المردد اذا كان المورد مما يصح التعبد به من قبل الشارع بحسب واقعه على ما هو عليه من الترديد لدى المكلف، لم يكن مانع من شمول دليل الاستصحاب لذلك المورد ولا مقيد له من الخارج، ويثبت له التعبد بتوسط العنوان الاجمالي المشير اليه. كما لو فرض اليقين بالحكم المردد بين وجوب الظهر ووجوب الجمعة والشك في بقائه، فانه لامحذورفي التعبد بذلك الحكم المردد على واقعه، ويترتب عليه أثره العقلي من لزوم تفريغ الذمة كما في صورة اليقين الاجمالي به.

وعليه، ففي مثال الصلاة الذي ذكره لا مانع من جريان قاعدة الفراغ في الصلاة الواقعية الى القبلة للشك في انها فاسدة من ناحية ترك الركوع أولا، ولا يمنع ترددها من إجراء قاعدة الفراغ.

هذا مضافا الى ان المطلوب في باب متعلقات الاحكام هو وجود الطبيعي بما هو بلا ملاحظة خصوصيات الافراد بالمرة،وليس الحال فيه كالحال في موضوعات الاحكام الملحوظة بنحو الانحلال وترتب الحكم على كل فرد بما هو فرد، فالاثر في متعلقات الاحكام لا يترتب إلا على وجود الطبيعي المأخوذ في متعلق الحكم، وهو فيما نحن فيه متعلق اليقين والشك وان لم يعلم بالخصوصية الفردية، فلا مانع من جريان الاصل فيه مع الشك في صحته، فلو فرض ـ تنزلاـ تمامية ما أفاده كبروياً فانطباقه على مثال الصلاه ونحوه غير واضح.

والمحصل:ان العمدة في المنع عن استصحاب الفرد المردد هو عدم ثبوت الشك في بقائه. وقد عرفت ان مقتضاه التفصيل بين صورتي الشك في ارتفاع الفرد القصير على تقدير حدوثه، واليقين بارتفاعه على تقدير حدوثه، فلا يجري الاصل في الصورة الثانية، ويجري في الصورة الاولى، ويترتب عليه أثره العقلي

والشرعي.

هذا تمام الكلام في استصحاب الفرد المردد. ويقع الكلام بعد ذلك في استصحاب الكلي وقد عرفت انه على اقسام اربعة:

اما **القسم الأول**: فهو ما اذا علم بوجود الكلي في ضمن فرد معين ثم شك في بقاء الكلي للشك في بقاء ذلك الفرد، مثل ما اذا علم بوجود الانسان في الدار لعلمه بوجود زيد فيها، ثم شك في بقاء زيد في الدار، فيلزم منه الشك في بقاء الانسان الكلي.

ولا اشكال في جريان الاستصحاب في الكلي لو كان مورداً للأثر العملي، كما لا اشكال في جريان الاستصحاب في الفرد لترتيب أثر الفرد.

نعم، هنا بحث أشار اليه صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل(١) وحققه المحقق الاصفهاني(٢).

وهو: انه هل يغني استصحاب الفرد في اثبات أثر الكلي، او استصحاب الكلي في اثبات أثر الفرد؟. وهذا البحث لا أثر له عملي فيما نحن فيه لامكان إجراء الاستصحاب في كل من الفرد والكلي فيترتب عليه الاثر المرغوب. نعم لهذا البحث اثر فيما يأتي في القسم الثاني الذي لا يمكن اجراء استصحاب الفرد فيه، فيقال: ان استصحاب الكلي يغني في ترتيب أثر الفرد. ولا جل ذلك لا نوقع البحث فيه فعلا ونوكله الى محله.

واما **القسم الثاني**: فهو ما اذا علم بوجود الكلي في ضمن فرد مردد بين طويل البقاء وقصير البقاء، فيشك في بقاء الكلي بعد مضي زمان الفرد القصير على تقدير حدوثه للشك في ما هو الحادث، كما لو علم بخروج سائل مردد بين

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. حاشية فرائد الاصول / ٢٠٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٦٩ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

البـول والمني، فقد علم بحصول كلي الحدث لحصول فرده المردد بين الاصغر والاكبر، فاذا توضأ يتحقق لديه الشك في بقاء كلي الحدث، لاحتمال كون الحادث هو الاكبر الذي لا يزول بالوضوء.

وقـد التـزم جمع من الاعـلام ـ كالشيخ[١] والخراساني[٢] وغيرهما[٣] ـ بجريان الاستصحاب في الكلي في مثل ذلك لتمامية اركانه من اليقين بالحدوث، والشـك في البقاء، فيكون مشمولا لاطلاق دليل الاستصحاب، ويترتب على جريان الاصـل في الكـلي الآثـار المترتبة على وجوده، كحرمة مسّ المصحف الشريف في مثال الحدث لترتبها على عنوان المحدث.

وقد يورد على إجراء الاستصحاب في الكلي في مثل ذلك بايرادات:

الايراد الاول: ما ذكره في الكفاية من ان الكلي موجود في ضمن فرده المردد، وهو على احد تقديريه مقطوع الارتفاع بالوجدان، وعلى التقدير الآخر مقطوع العدم بالتعبد فلا شك. بيان ذلك: انه لو كان الفرد المتحقق في ضمنه الكلي هو الفرد القصير فقد ارتفع قطعا، ولو كان هو الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث والاصل عدم حدوثه فيثبت عدمه بالتعبد. اذن فالشك منتف بضميمة الوجدان الى الاصل والتعبد.

وهذا الايراد ـ بهذا البيان ـ واضح الدفع ـ كما في الكفاية ـ وذلك بداهة ان الشك في بقاء الكلي موجود بلاريب، ومنشؤه احتمال كون الحادث هو الفرد الطويل، ونفي حدوثه تعبداً لا يرفع الشك وجدانا في بقاء الكلي بل ولا تعبدا ـ

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٧١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٠٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الواعظ الحسيني محمّد سرور: مصباح الاصول ١٠٥/٣ ـ الطبعة الاولى.

الكاظمي الشيخ محمّد علي. فوائد الاصول ٤١٣/٤ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

البروجردي الشيخ محمّد تقي. نهاية الافكار ١٢٢/٤ ـ القسم الاول طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كما يتضح في رد الايراد الثاني ـ فلا اختلال في ركني الاستصحاب[١].

الايراد الثاني: ما ذكره الشيخ[٢] (رحمه الله) وصاحب الكفاية من: ان استصحاب الكلي وان كان في حد نفسه جاريا، لكنّه مبتلى بالحاكم عليه، وذلك لان الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، فاصالة عدم حدوث الفرد الطويل حاكمة على اصالة بقاء الكلي لحكومة الاصل السببي على الاصل المسببي.

وقد دفعه في الكفاية بوجوه:

الاول: ان الشك في بقاء الكلي وارتفاعه ليس مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدم حدوثه، بل هو مسبب عن الشك في كون الحادث هو الفرد الطويل ليترتب عليه البقاء او الفرد القصير ليترتب عليه الارتفاع، فان الارتفاع في الكلّي من آثار ارتفاع الفرد القصير لا من آثار عدم حدوث الفرد الطّويل. ومن الواضح انه لا اصل يعين كيفية الحادث لعدم الحالة السابقة، واصالة عدم حدوثَ الفرد الطويل لا تعين ان الحادث هو القصير الا بالملازمة.

الوجه الثاني: ان بقاء الكلي بعين بقاء الفرد الطويل لا من لوازمه، لان وجود الكلي بعين وجود افراده وليس له وجود منحاز عن وجود افراده.

الوجه الثالث: انه لو سلم كون بقاء الكلي مسببا عن حدوث الفرد الطويل، فلا ينفع في الحكومة المدعاة، اذ الحكومة تتوقف على ان يكون اللزوم والسببية شرعية ناشئة من جعل الشارع أحد الامرين أثراً للاخر وحكما له. ومن الواضح ان الملازمة بين بقاء الكلي وحدوث الفرد لو سلمت فهي عقلية لا شرعية، فلا تصحح دعوى الحكومة[٣].

---

(١)(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٠٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٧١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقد زاد المحقق النائيني وجها رابعا وهو: ان الاصل السببي المفروض في المقام مبتلى بالمعارض. وذلك لمعارضة أصالة عدم حدوث الفرد الطويل باصالة عدم حدوث الفرد القصير، ومع التعارض يكون الاصل المسببي جاريا لعدم نهوض ما يصلح للحكومة عليه[1].

أقول: اما الوجه الاول الذي أفاده في الكفاية، ويظهر أيضاً من عبارة الشيخ (رحمه الله)فقد يورد عليه: بانه يبتني على ملاحظة البقاء والارتفاع طرفي شك واحد، فالشك في البقاء او الارتفاع ـ فان الشك ذو طرفين ـ، فيقال انه ناش من الشك في كون الحادث هو الفرد الطويل او القصير، ولكن هذا بلا ملزم، اذ المأخوذ في الاستصحاب هو الشك في البقاء وعدمه، فيكون الطرف الآخر هو عدم البقاء لا الارتفاع. ومن الواضح ان البقاء وعدمه يترتبان على حدوث الفرد الطويل وعدمه، فاصالة عدم الفرد الطويل تثبت احد طرفي الشك وهو عدم البقاء فيلغى تعبداً.

وبالجملة: لدينا شكان تعلق احدهما بالبقاء وعدمه، الآخر بالارتفاع وعدمه، وموضوع الاصل في الكلي هو الاول، وهو محكوم لاصالة عدم حدوث الفرد الطويل.

وهذا الايراد لا بأس به، لكن للمنع عنه مجال وذلك، لان دليل الاستصحاب لم يتكفل التعبد بالبقاء بعنوانه، وانما التعبير بذلك ورد في كلمات الاصحاب وامّا دليل الاستصحاب فهو يتكفل التعبد بالبقاء بعنوان عدم النقض، وهو عدم رفع اليد.ومن الواضح ظهور ذلك في اخذ الشك في الارتفاع في موضوع التعبد، لظهور الدليل في تكفله الغاء احد طرفي الشك واثبات الطرف الآخر، فموضوع الاستصحاب اخذ فيه الشك في الارتفاع لا مجرد عدم

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٤١٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

البقاء فلاحظ وتدبر.

واما الوجه الثاني المذكور في الكفاية، فقد اورد عليه: بانه من قبيل الفرار من المطر الى الميزاب، فان اصالة عدم حدوث الفرد الطويل لو كانت مانعة عن استصحاب الكلي بناء على السببية، فهي مانعة بطريق اولى على القول بالعينية، فالاشكال على هذا القول اكد منه على القول بالسببية.

ولكن الذي يبدو لنا عدم ورود هذا الايراد عليه، وانه ناش عن الغفلة عن خصوصية في كلامه، وذلك لانه (قدس سره) لم يدع وحدة بقاء الكلي مع حدوث الفرد الطويل والعينية بينهما، بل ذهب الى وحدة بقاء الكلي وبقاء فرده. ومن الواضح ان بقاء الفرد ليس من آثار الحدوث ومسبباته، بل كل منهما تؤثر فيه علته، وليس الحدوث علة للبقاء بلا ريب، فاصالة عدم الحدوث لا تكون بالنسبة الى اصالة بقاء الكلي من قبيل الاصل السببي.

واما الوجه الثالث: فهو مما لا شبهة فيه ولم يتردد فيه أحد، وسيأتي في مباحث الاصل المثبت وحكومة الاصل السببي على الاصل المسببي ماله نفع في المقام.

واما الوجه الرابع الذي افاده المحقق النائيني (قدس سره)، فقد اورد عليه: بان العلم الاجمالي بتحقق الفرد المردد بين القصير والطويل تارة يتحقق وكلا الفردين داخلان في محل الابتلاء. واخرى يتحقق واحدهما وهو الفرد القصير خارج عن محل الابتلاء.

ففي الاول يتعارض الاصلان لمنافاتها للعلم الاجمالي، الا انه في مثل ذلك لا حاجة لاستصحاب الكلي لتنجزّ الآثار الشرعية بواسطة العلم الاجمالي بلا حاجة الى الاستصحاب.

وفي الثاني لا اثر للعلم الاجمالي لخروج احد طرفيه عن محل الابتلاء، ويجري الاصل في الفرد الطويل بلا معارض لخروج الطرف الآخر عن محل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الابتلاء، فيعود حديث السببية والحكومة.

فخلاصة الاشكال: انه في المورد الذي يحتاج فيه الى استصحاب الكلي لا معارضة بين الاصول الموضوعية. وفي المورد التي تتحقق فيه المعارضة لا يحتاج فيه الى استصحاب الكلي، فتدبر.

والمتحصل: ان الايراد الثاني على استصحاب الكلي غير تام.

الايراد الثالث: ان وجود الكلي في ضمن افراده ليس وجودا واحداً، بل وجودات متعددة بتعدد الافراد، فكل فرد توجد في ضمنه حصة من الكلي غير الحصة الموجودة بالفرد الآخر.

وعلى هذا الاساس انكر استصحاب الكلي القسم الثالث على ما يأتي بيانه انشاء الله تعالى، وملخصه: ان المتيقن من وجود الكلي غير المشكوك.

وعليه،فنقول: ان المستصحب في محل الكلام هو وجود الكلي لا مفهومه وعنوانه، اذ لا أثر بالنسبة اليه. ومن الواضح ان المتيقن من وجود الكلي مردد بين الطويل والقصير، فيتأتى ماتقدم من الاشكال في استصحاب الفرد المردد، من عدم الشك في بقاء ما هو المتيقن، اذ المتيقن المردد غير متعلق للشك على كل تقدير، اذ هو على أحد تقديريه مقطوع الارتفاع، فلا يمكن ان يشار الى الكلي الموجود سابقا ويقال انه مشكوك فعلا، على ما تقدم بيانه، بل الاشكال من ناحية عدم اليقين بالحدوث ـ لو سلم ـ متأتٍ ههٰنا أيضاً، لان وجود الكلي معلوم اجمالا، فالعلم يتعلق بالجامع بين الوجودين فلاحظ.

نعم، لو كان الاشكال في استصحاب الفرد المردد ما أفاده العراقي (رحمه الله)، فلا مانع عن اجراء الاستصحاب ههٰنا لتعلق اليقين والشك بما هو موضوع الآثر وهو الكلي، فراجع تعرف.

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ١٢٤ ـ القسم الاول ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وبالجملة: الاشكال المختار في الفرد المردد متأتٍ ههٰنا حرفاً بحرف.

ويتفرع على هذا اشكال آخر وهو: ان التمسك بعموم دليل الاستصحاب في استصحاب الكلي يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لنفسه، وذلك لانه مع احتمال كون الكلي موجودا في ضمن الفرد القصير المتيقن الارتفاع، لم يحرز ان نقض اليقين السابق انما هو بالشك، بل يحتمل انه باليقين.

وقد رده المحقق العراقي: بان اليقين بارتفاع الفرد القصير انما يقتضي اليقين بانعدام الطبيعي المحفوظ في ضمنه لا الطبيعي المحفوظ في الفردين وهو الجهة المشتركة بينهما، الذي كان متعلقا لليقين، فلا يحتمل انتقاض اليقين المتعلق بالجهة المشتركة باليقين بانعدام احد الفردين[1].

وهذا الرد لا مجال له بعد ان عرفت تقريب الاشكال وان مبناه على تعلق اليقين بوجود الطبيعي المردد بين الوجودين وقد علم انتقاض احدهما، فهو لا يعلم ان رفع اليد عن اليقين السابق المتعلق باحد الوجودين واحدى الحصتين نقض له بالشك، لاحتماله كونه الحصة هي الموجودة في ضمن الفرد القصير المتيقن ارتفاعه. وليس المستصحب مفهوم الكلي وعنوانه الجامع كي يقال انه لا يختل بزوال احد فرديه، فتدبر.

والذي يتحصل: انه لا مجال للالتزام باستصحاب الكلي في هذا القسم، ولو التزمنا بجريانه لكان اللاّزم القول بجريان استصحاب الفرد المردد، فان الاشكال فيهما واحد فلاحظ.

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ١٢٥ ـ القسم الاول ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

استصحاب الكلي في الاحكام

ثم انه لو التزم بجريان استصحاب الكلي، فقد يقال: بلزوم التفصيل بين الاحكام والموضوعات، فيجري في الموضوعات دون الاحكام، وذلك لان الاستصحاب في الاحكام الشرعية يقتضي تعلق الجعل بها بانفسها. ومن الواضح ان الكلي لا يمكن ان يتحقق من دون ان يكون متخصصا بالفصل الخاص، فلا يمكن جعل الكلي بما هو كلي، فيمتنع تعلق الجعل بكلي الحكم بما هو كلي. وجعل الكلي متخصصا بخصوصية خاصة لا يتكفله دليل الاستصحاب.

وعليه، فلا مجال لاستصحاب كلي الطلب عند دوران الامر بين الوجوب والاستحباب.

واما في الموضوعات، فبما انها لا تقبل الجعل الشرعي، بل المجعول هو الاثر المترتب عليها، فلا محذور في اجراء الاستصحاب في الموضوع الكلي اذا كان مورداً للاثر الشرعي الخاص، ويكون التعبد في الحقيقة بأثره لا بنفسه، فلا يرد الاشكال الوارد في استصحاب كلي الحكم.

ولا يخفى ان هذا البيان لا يختص بهذا القسم من استصحاب الكلي.

ثم انه يصلح ايرادا على صاحب الكفاية، لان عنوان كلامه هو استصحاب الكلي في الاحكام، وعطف عليه في آخر كلامه استصحابه في الموضوعات. وقد اجيب عنه في كلمات بعض المحققين[1]، وملخصه: ان المنشأ في الوجوب والاستحباب واحد وهو الطلب والبعث بداعي جعل الداعي، وليست خصوصية الندب او الوجوب مقومة للمُنشأ والمجعول، وانما هي تنتزع عن مبدأ الحكم المجعول، فاذا كانت المصلحة لزومية ثبت الوجوب واذا كانت المصلحة

---

(١) الاصفهاني المحقق السيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٧٩ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

غير لزومية ثبت الندب، فالفرق بينهما في المبدأ.

ولا يخفى ان هذه الجهة المميزة انما هي بالنسبة الى الاحكام الواقعية لانها هي التي تنشأ عن المصالح في المتعلقات، واما بالنسبة الى الحكم الظاهري فهو لا ينشأ عن مصلحة واقعية بل عن مصلحة في نفسه.

وعليه، فلا مانع من انشاء الطلب ظاهراً بلا ان يثبت له عنوان الوجوب والاستحباب، فالجامع بين الوجوب والاستحباب قابل للجعل ظاهرا، لما عرفت من ان خصوصية الوجوب والاستحباب لا ترتبط بالمُنشأ بل في مرحلة المبدأ، والمُنشأ فيهما واحد. فتدبر.

هذا تمام الكلام في هذا القسم من استصحاب الكلي.

الشبهة العبائية

ويبقى هنا بحث قد آثاره المرحوم المحقق السيد اسماعيل الصدر (رحمه الله) عرف على الألسنة وفي العبارات بـ: «الشبهة العبائية».

وملخص هذه الشبهة ـ بعد الالتزام بعدم انفعال ملاقي احد اطراف الشبهة المحصورة للنجاسة ـ: انه لو فرض انه قد تنجس جانب من عباءة لا يعرف بعينه بل كان مرددا بين الاعلى والاسفل، ثم طهر الأعلى ـ مثلا ـ فلاقى جسم الانسان الجانب الآخر وهو الاسفل، فانه لا يحكم بنجاسة الجسم لعدم العلم بنجاسة الجانب الأسفل، والمفروض ان ملاقاة احد اطراف الشبهة المحصورة لا تستلزم الانفعال. واما لو لاقى الجسم تمام العباءة بجانبيها، فان مقتضى استصحاب بقاء النجاسة في العباءة هو الحكم بنجاسة الجسم، ومثل هذا الحكم غريب، اذ بعد عدم الحكم بالنجاسة عند ملاقاته للجانب غير المطهر، فكيف يحكم بنجاسته اذا انضم اليها ملاقاة الجانب المطهر؟ لوضوح عدم تأثير ملاقاة الطاهر في الانفعال ضرورة. وبعبارة اخرى: يلزم الحكم بنجاسة ملاقي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مقطوع الطهارة ومشكوك النجاسة.

والمحصل: ان استصحاب الكلي هٰهنا يستلزم حكما غريبا لا يمكن البناء عليه.

وقد تصدى الاعلام (قدس الله سرهم) الى دفع هذه الشبهة.

وقد ورد في كلمات المحقق النائيني وجهان:

الوجه الاول: ما جاء في اجود التقريرات من عدم جريان استصحاب النجاسة في المثال لاثبات نجاسة الملاقي، لعدم ترتب اثر شرعي عليها، وذلك لان نجاسة الملاقي تترتب على امرين:

احدهما: احراز الملاقاة. والآخر: احراز نجاسة الملاقى ـ بالفتح ـ ومن المعلوم ان استصحاب النجاسة الكلية المرددة بين الطرف الاعلى والاسفل لا يثبت تحقق ملاقاة النجاسة الذي هو الموضوع لنجاسة الملاقي[1].

الوجه الثاني: ما جاء في تقريرات الكاظمي من ان محل الكلام في استصحاب الكلي ما اذا كان المتيقن السابق بحقيقته وهويته مردداً بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، واما اذا كان الاجمال في محل المتيقن وموضوعه فلا يكون استصحابه من استصحاب الكلي، بل يكون كاستصحاب الفرد المردد، كما لو علم بوجود الحيوان الخاص في الدار وتردد بين ان يكون في الجانب الشرقي او في الجانب الغربي، ثم انهدم الجانب الغربي واحتمل تلف الحيوان بانهدامه لاحتمال ان يكون في الجانب المنهدم، وكما لو علم بوجود درهم خاص لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر ثم ضاع احد الدراهم واحتمل ان يكون الضائع هو درهم زيد، فانه لا يجري الاستصحاب في المثالين، لان المتيقن أمر جزئي حقيقي لا ترديد فيه، وانما الترديد في محله وموضوعه، فهو أشبه

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٣٩٥ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

باستصحاب الفرد المردد عند ارتفاع احد فردي الترديد. وما نحن فيه من هذا القبيل كما لا يخفى، فان التردد في النجاسة بلحاظ محلها لا حقيقتها، فتدبر[١].

اقول: تحقيق الكلام في حل هذه الشبهة ـ لو سلمت انها شبهة مستلزمة لمحذور فقهي، فان للتأمل في ذلك مجالا واسعا ـ ان اسناد النجاسة الى العباءة اسناد مسامحي، فان تمام العباءة ليس متنجسا وانما احد طرفيها، فالفرد المتنجس مردد بين فردين.

وعليه، فيرد على جريان الاستصحاب في النجاسة في المثال وجهان:

الاول: انه من استصحاب الفرد المردد، وذلك لان الاثر الشرعي في باب الانفعال المأخوذ في موضوعه النجس مترتب على النجس بنحو العموم الاستغراقي، فالموضوع هو كل فرد من افراد النجس، وليس هو مترتبا على كلي النجس، فالمستصحب في المثال هو الفرد الواقعي للمتنجس المردد بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع، ولا معنى لاستصحاب كلي المتنجس لاثبات الانفعال. وقد عرفت ان استصحاب الفرد المردد لا مجال له.

ولعل ما ذكرناه هو مراد المحقق النائيني (رحمه الله) في وجهه الثاني وان لم يكن صريحا فيه فتدبر.

واما ما ذكره من مثال الدرهم الضائع، فلم يتضح لنا وجهه، اذ أي اثر لجريان الاستصحاب في مورد الضياع حتى يبحث فيه، اذ هو لا يخرج عن الملكية بالضياع كما لا تجوز المطالبة به لعدم القدرة على تسليمه بعد اشتباهه بغيره واحتمال ضياعه. نعم لو مثل له بالتلف كان استصحاب بقائه وعدم تلفه مؤثراً في بقاء الملكية لزوال الملكية بالتلف. فتدبر والامر سهل.

الوجه الثاني: انه لو سلم جريان الاصل في الفرد المردد في نفسه او

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي فوئد الاصول ٤ / ٤٢٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

جريانه في كلي النجس الموجود، فلا ينفع في ترتب الانفعال، اذ الانفعال مترتب على ملاقـاة ما هو نجس بمفـاد كان الناقصة، فموضوع التنجيس هو كون الملاقى نجسا، وهذا لا يثبت باستصحاب بقاء النجس ـ بنحو الكلي او الفرد المردد ـ إلا بالملازمة، فهو نظير استصحاب بقاء الكر في الحوض لاثبات كرية الماء الموجود فيه، فاستصحاب بقاء النجس لا يثبت نجاسة الموجود الملاقى إلا على القول بالاصل المثبت.

وما ذكره المحقق النائيني في الوجه الاول يمكن ان يكون المقصود به ذلـك، ويمكن ان يكون المقصود به ان موضوع الإنفعال هو ملاقاة النجس بحيث تتحقق اضافة الملاقاة الى النجس، وهذا المعنى لا يثبت باستصحاب بقاء النجس، وهو الاشكال الوارد في جميع موارد الموضوعات المأخوذة في متعلق فعل المكلف المحكوم بالحكم الشرعي، كالخمر في حرمة شرب الخمر، فان استصحاب خمرية شيء لا يثبت ان شربه شرب خمر الا بالاصل المثبت وهكذا. وقد اجيب عنه بجواب جامع محصله دعوى اخذ خصوصية الموضوع بنحو التركيب لا التقييد، فلا يكون الاصل مثبتا لترتب الاثر على الاستصحاب بضميمته الى الوجدان.

فما أفـاده (قـدس سره) يتجـه لو كان المـراد به ما ذكـرنـاه من ان الاستصحـاب لا ينفـع في اثبـات موضوع الانفعال، لا انه لا ينفع في تحقق الاضافة الى النجس المأخوذة في الانفعال.

كما انـه يمكن ان يراد بما جاء في تقـريرات العراقي [1] في مقام دفع الشبهة ما ذكرناه، ولذا صح التفصيل بين استصحاب وجود النجاسة لاجل عدم جواز الدخول في الصلاة فيجرى، وبين استصحابه لاجل نجاسة الملاقي فلا

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ١٣١ ـ القسم الاول ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

يجري، لان عدم جواز الدخول في الصلاة مترتب على وجود النجس بمفاد كان التامة.

ولو كان مراده ما يظهر من صدر عبارته ـ من ان النجاسة من العوارض الطارئة على الموجودات الخارجية لا على الطبائع الصرفة. فهي لا تقبل العروض إلا على الموجود الخارجي المعين دون القدر الجامع فاستصحاب نجاسة القطعة الشخصية المرددة، من استصحاب الفرد المردد ـ لاشكل الأمر في استصحاب وجود النجاسة لاجل المنع عن الدخول في الصلاة، وذلك لان المستصحب ان كان هو النجاسة العارضة على الطبيعي فهو مما يمنع منه. وان كان هو النجاسة العارضة على الفرد، فالمفروض انه فرد مردد، فيكون استصحابها من استصحاب الفرد المردد فلاحظ.

فالعمدة هو ما بيناه من كون الاستصحاب مثبتا.

هذا ولكن يمكن تقريب الاستصحاب بنحو لا يكون مثبتا، بان يقال: إنا نعلم بملاقاة البدنَ لجميع اجزاء العباءة، فنحن نعلم بانه لاقى ذلك الطرف الذي كان نجساً، لكن نشك انه نجس حين الملاقاة اولا، فنستصحب بقاء نجاسته، فتثبت ـ بالاستصحاب ـ ملاقاة ما هو نجس بمفاد كان الناقصة ويترتب الانفعال حينئذ.

نعم يبقى اشكال كونه من استصحاب الفرد المردد، لتردد المتصف بالنجاسة بين تقديرين يقطع على احدهما بزوال المستصحب وهو النجاسة، فلا شك بما هو المتيقن على كل تقدير.

فالمتحصل: ان اندفاع الشبهة العبائية ينحصر بكون استصحاب النجاسة من استصحاب الفرد المردد.وهو لا يجري على ما تقدم بيانه. اذن فما أفاده السيد الصدر (رحمه الله) لا يصلح اشكالا في جريان القسم الثاني من استصحاب الكلي. فتدبر.

واما **القسم الثالث:** فهو ما اذا علم بوجود الكلي في ضمن فرد معين ثم علم بزوال ذلك الفرد وشك في بقاء الكلي لاحتمال حدوث فرد آخر مقارن لزوال ذلـك الفـرد نظير ما لو علم بوجود الانسان في الدار لوجود زيد فيها، ثم علم بخروج زيد من الدار واحتمل دخول عمرو فيها مقارنا لخروج زيد.

وهذا لا يمكن ان يكون مجرى الاستصحاب، لان الوجود المتيقن للكلي قد علم بارتفاعه والمشكوك هو وجود آخر غير الوجود الاول لان وجود الكلي يتعدد بتعدد افراده فالشك في الحقيقة ليس شكا في بقاء ما هو المتيقن، بل في الحدوث، ومثله غير مجرى للاستصحاب. وهذا مما لا اشكال فيه.

نعم استثنى من ذلك ما اذا كان الفرد المشكوك حدوثه يُعد من مراتب الفرد المعلوم الزوال، كما اذا كان الكلي من المقولات التشكيكية كالالوان القابلة للشـدة والضعف، فمثـلا لو علم بثبوت كلي السواد في ثوب لاتصافه بمرتبة شديدة منه، ثم علم بزوال تلك المرتبة الشديدة وشك في تبدلها الى مرتبة ضعيفة منه، او زوالها بالمرة وحدوث لون آخر، امكن اجراء الاستصحاب في كلي السواد.

والسر في ذلك: ان المرتبة الضعيفة التي يتبدل اليها الفرد المتيقن ليست فرداً مغايراً للاول بنظر العرف ـ بل بالدقة على ما قيل ـ، فيكون ثبوتها بقاء للكلي، فالشك فيها شك في البقاء والارتفاع فيكون من موارد الاستصحاب. وهذا الاستثناء مما نبه عليه الشيخ (رحمه الله)[1].

ويظهر من الكفاية موافقته عليه كبرويا، وان اوقع الكلام فيه صغرويا، فقد تحدث عن ان الوجوب والاستحباب كذلك أو لا؟ وذهب الى الثاني ببيان: ان الاستحباب وان كان مرتبة ضعيفة من الطلب واختلافه مع الوجوب من جهة شدة الطلب وضعفه، إلا أنه عرفاً يُعد فرداً للحكم مغايرا للوجوب بنظر العرف،

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول ٣٧٢ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فمع العلم بزوال الوجوب والشك في تبدله الى الاستحباب لا يمكن إجراء الاستصحاب في كلي الطلب، لان المدار في باب الاستصحاب على النظر العرفي لا الدقّي[1].

وقد ناقشه المحقق الاصفهاني بما ملخصه: ان التغاير بين الوجوب والاستحباب ليس بالشدة والضعف كما قيل، فان الوجوب والاستحباب من الامور الاعتبارية التي توجد بانشاء مفاهيمها وتتحقق بالاعتبار. ومن الواضح ان الاعتبار لا يقبل الشدة والضعف.

نعم، يتفاوت الوجوب والاستحباب في الشدة والضعف بلحاظ مبدئهما وهو الارادة، فانها قابلة للشدة والضعف، لكن مجرى الاستصحاب ليس هو الارادة بل هو الحكم الشرعي وهو كلي الطلب، وقد عرفت انه لا يقبل الشدة والضعف لانه من الامور الاعتبارية، فالوجوب والاستحباب كما هما متغايران عرفا كذلك هما متغايران دقة وعقلا، فلا مجال لاستصحاب كلي الطلب مع العلم بزوال الوجوب والشك في حدوث الاستحباب او غيره من الاحكام. فتدبر جيداً[2].

واما **القسم الرابع**: فهو ما اذا علم بوجود عنوانين يحتمل انطباقهما على واحد، فزال احدهما قهراً وشك في بقاء الكلي للشك في ان العنوان الآخر نفس العنوان الزائل وجودا او لا. كما اذا علم بوجود القرشي في الدار وعلم أيضاً بوجود العالم، وشك في ان العالم عين القرشي او غيره، ثم علم بزوال العالم، فانه يشك في بقاء القرشي في الدار لاحتمال انه نفس العالم فيكون قد خرج او غيره فهو باق بعد.

ويمثل له بما اذا كان متطهراً ثم توضأ واحدث وشك في أن وضوءه بعد

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٠٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٧٨ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحدث او قبله ـ من باب الوضوء التجديدي ـ، فهو فعلا يشك في بقاء الطهارة الموجودة حال الوضوء الآخر.

كما ان من أمثلته ما اذا كان جنبا فاغتسل ثم رأى منياً في ثوبه وشك في انه من الجنابة التي اغتسل منها او هي جنابة جديدة، فهو يعلم بالجنابة حال خروج المني، ويشك في بقائها فعلا.

ففي جميع هذه الأمثلة يشك في بقاء الكلي. وقد وقع الكلام في استصحابه.

فذهب البعض الى جريان الاستصحاب فيه لتمامية اركانه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء فيستصحب بقاء القرشي في الدار لليقين بحدوثه والشك في بقائه. كما يستصحب بقاء الطهارة الموجود حال الوضوء الآخر لليقين بها والشك في بقائها. وهكذا يستصحب بقاء الجنابة المتيقنة عند خروج المني المرئي في الثوب[1].

وقد ذهب الفقيه الهمداني (رحمه الله) ـ في كتاب الطهارة ـ الى التفصيل بين العلم بوجود فردين وشك في تعاقبهما كمثال الحدث، وبين ما اذا لم يعلم الا بوجود فرد واحد وشك في فرد آخر لاحتمال انطباق العنوانين على فرد واحد، كمثال الجنابة وامثال العالم والقرشي. فالتزم بجريان الاستصحاب في الاول دون الثاني[2].

وردّ: بانه لا فرق بين الصورتين في جريان الاستصحاب لتمامية اركانه في كلتا الصورتين لليقين السابق بوجود الكلي والشك في بقائه في كلتيهما. وما ذكر في الفرق فليس بفارق. هذا ما جاء في كلمات بعض الاعلام[3] نقلناه باختصار.

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٣ / ١١٨ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الفقيه الهمداني. مصباح الفقية كتاب الطهارة/ ٢٠٥ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٣ / ١٢٠ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التنبيه الثالث: في استصحاب الامور التدريجية.

لا يخفى ان الموجودات على نحوين: الموجودات القارة، وهي التي تتحقق بجميع اجزائها في آن واحد مثل زيد وعمرو، والموجودات التدريجية، وهي التي لا يكون لاجزائها تحقق دفعي وفي آن واحد، بل يكون وجودها تدريجيا بحيث يوجد كل جزء في ظرف انعدام ما قبله كالمشي والكلام ونحوهما.

ولا اشكال في جريان الاستصحاب في الامور القارة لتحقق اركانه. وانما وقع البحث في جريانه في الامور التدريجية، لاجل الاشكال في تحقق اركانه، وذلك لانه بعد ان كان وجود الامر التدريجي بنحو التدرج بحيث يوجد كل جزء منه ويتصرم ثم يوجد جزء آخر منه وهكذا لم يتحقق الشك في البقاء بالنسبة اليه، لان ما تعلق به اليقين وهو الجزء السابق مما انعدم وتصرم قطعا، والجزء اللاحق مشكوك الحدوث، لان الجزء في كل آن وظرف غير الجزء في ظرف آخر، ومثل ذلك لا يكون مشمولا لدليل الاستصحاب.

وقد تصدى الاعلام (قدس الله سرهم) لدفع هذا الاشكال واثبات صحة جريان الاستصحاب في التدريجيات، ولابد من ايقاع البحث في مقامين:

المقام الاول: في جريان الاستصحاب في الزمان كالليل والنهار والشهر ونحوها.

والمقام الثاني: في جريانه في سائر الامور التدريجية الواقعة في الزمان كالمشي والتكلم ونحوهما.

اما استصحاب الزمان: فالاشكال فيه من اربعة جهات:

الاولى: ما تقدم من الاشكال في الامور التدريجية بقول مطلق، فان الزمان منها، فيتأتى فيه الاشكال.

وقد اجيب عنه بما محصله: ان المدار في باب الاستصحاب على صدق

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

النقض بالشك عرفاً، وهذا يثبت مع الوحدة العرفية للموجود في مرحلة حدوثه وبقائه، والامر التدريجي ـ كالزمان ـ وان كانت اجزاؤه متدرجة في الوجود بحيث تنصرم وتنعدم، إلا ان تخلل هذا العدم بين الاجزاء لا يوجب الاخلال بالوحدة عرفاً ـ بل قيل دقة ـ، فالزمان واحد مستمر لا أنه وجودات متعددة، فالنهار موجود واحد مستمر يتحقق بحصول أول أجزائه وينتهي بانتهائها ويصدق على الآنـــات الحـــاصلة بين المبـدا والمنتهى، فمـع الشـك في الاستمـرار يجري الاستصحاب، لان رفع اليد عنه في ظرف الشك يُعد نقضا لليقين بالشك.

الجهـه الثانية: ان موضوع الاستصحاب هو الشك في البقاء، كما ان الاستصحاب هو التعبد ببقاء ما كان، والبقاء عبارة عن الوجود في الآن الثاني، وهذا المعنى لا يتصور في نفس الزمان، فلا يتصور البقاء في الزمان لانه لا يوجد في زمان آخر.

ويندفع هذا الاشكال:

اولا: بان الوجود في الآن الثاني لم يؤخذ في مفهوم البقاء وانما هو لازم له في ما يقبل الوجود في الزمان كالزمانيات، اما مثل الزمان مما لا يوجد في الزمان، فلا يكـون بقاؤه ملازما لذلك، كيف! ويصدق البقاء على المجردات كالذات المقدسة، فليس مفهوم البقاء الا مساوقاللاستمرار والدوام في الوجود.

وثانيا: انه لم يؤخذ في دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء، بل هو وارد في كلمات الفقهاء والاصوليين، وانما الوارد في الأدلة هو عدم نقض اليقين بالشك، وليس موضـوعه الا الشك في وجوده المتأخر بعد اليقين بوجودهالسابق، وهو موجود. فلاحظ.

الجهة الثالثة: ان الشك في الأمر التدريجي..

تارة: ينشأ من الشك في حصول ما يمنع من استمراره مع احراز قابليته للاستمرار في نفسه.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واخـرى: ينشـأ من الشـك في حصول غايته ومنتهاه، كما لو علم ان الشخص يتكلم ساعتين وشك في بقاء تكلمه للشك في انتهاء الساعتين.

والشك في الزمان من قبيل الثاني، اذ لا احتمال لوجود ما يقطع النهار قبل حصول غايته، وانما الشك في بقائه ينشأ من الشك في حصول غايته وانتهاء أمده وعدمه.

وعليه، فينشأ من هذا اشكال في جريان الاستصحاب في الزمان. وتقريبه: ان متعلق الشك بعد اليقين ان كان هو بقاء النهار ـ مثلاً ـ، بمعنى وجوده في الآن اللاحق، فهذا ما عرفت انه غير متصور بالنسبة الى الزمان وان كان هو الوجود اللاحق للنهار، بحيث يؤخذ وصف اللحوق قيداً لمتعلق الشك، فليس الوجود اللاحق مسبوقا بالحالة السابقة بل هو مشكوك الحدوث. واما ذات وجود النهار فهذا مما لا شك فيه.

وببيان آخر نقول: ان متعلق الشك ليس بقاء النهار والآن الواقع بين الحدين، بل متعلق الشك هو كون هذا الآن نهاراً او ليس بنهار، وذلك لانه بعد فرض وحدة النهار بجميع آناته وملاحظته موجوداً واحداً فيستحيل تعلق اليقين والشك فيه، الا بتغاير الزمانين، والمفروض انه غير متصور في الزمان، فالشك الموجود فعلا ليس إلا في كونْ هذا الآن نهاراً أو لا، وان اطلق الشك في بقاء النهار لكنه مسامحي بعد ملاحظة ان النهار اسم لمجموع الآنات الخاصة وليس له وجود غيرها، والمشكوك هو نهارية الآن الذي نحن فيه وعدمه، وهذا مما لا حالة سابقة له.

وهـذا الاشكال لا يتأتى في سائر الامور التدريجية القابلة للوقوع في الزمان، لتصور الشك في وجودها الواحد في الزمان اللاحق، فيقال: كان التكلم موجودا والآن يشك فيه فيستصحب. فهذا الاشكال يختص بالزمان. وهو مما لا دافع له ولم يتعرض له الأعلام. ومع الغض عنه يقع الكلام في الاشكال.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الجهة الرابعة: وهو ما أشار إليه الاعلام (قدس الله سرهم) وتصدوا لدفعه.

ومحصله: ان استصحاب النهار ـ مثلا ـ لا يتكفل أكثر من اثبات وجود النهار، كما لو كان متعلق الحكم اخذ فيه الوقوع في النهار مثل الإمساك في باب الصوم، فانه يعتبر ان يكون في النهار، فمع الشك في بقاء النهار لا يجدي استصحاب النهار في اثبات وقوع الإمساك في النهار.

نعم، لو كان وجود النهار موضوعا للحكم من دون ان يتقيد به متعلقه كان استصحاب النهار مجدياً في اثبات الحكم.

وبالجملة: لا ينفع استصحاب الزمان الخاص في الموارد التي يؤخذ فيها قيداً لمتعلق الحكم، كالصوم والصلاة ونحوهما، فتقل الفائدة فيه لان أغلب الموارد التي يراد استصحاب الزمان فيها من هذا القبيل.

أقول: بهذاالبيان ونحوه بُيّن الاشكال، إلا انه لم يبين جهة الاستشكال وما هو المحذور المترتب على ذلك، وما هو اللازم الباطل المترتب على عدم احراز وقوع الامساك ـ مثلاً ـ في النهار، اذ لقائل ان يقول: انه بعد استصحاب وجود النهار يثبت الحكم بوجوب الصوم، فيأتي الانسان بالامساك رجاء ولو لم يحرز ان الزمان نهار، فان كان الزمان نهاراً فقد امتثل والا فلا يضره شيء، فلا يكون الاستصحاب عديم الفائدة، كيف؟ولولاه لم يثبت الحكم الذي ترتب عليه العمل ولو احتياطا، كما انه ليس بلا أثر عملي كما جاء في اجود التقريرات[1] في تقريب الاشكال ـ إذ يكفي في لزوم الاتيان بالعمل بعنوان الاحتياط وهو اثر عملي واضح. فما جاء في كلمات الاعلام لا يخلو عن قصور.

والحق ان يقال: انه ان التزمنا بان الملحوظ في دليل الاستصحاب هو تنجيز الواقع المجهول فلا اشكال أصلا، اذ مرجع التنجيز الى بيان ترتب

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٤٠٠ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المؤاخذة على تقدير ثبوت الواقع، ومثله لا يعتبر فيه احراز ثبوت الواقع، بل احتماله يكفي في الاندفاع للعمل.

وعليه، فيكفي استصحاب وجود النهار بلا حاجة الى احراز كون الامساك في النهار، لان مرجع الاستصحاب المزبور الى تنجيز الحكم بوجوب الامساك على تقدير ثبوته في الواقع، ولا يتكفل اثبات الحكم.

وعليه، فلابد من الاتيان بالامساك فرارا عن العقاب المحتمل، لاحتمال ثبوت الحكم لاحتمال بقاء النهار.

واما اذا التزمنا بان المجعول هو المتيقن كجعل المؤدى في باب الأمارات، فيتكفل دليل الاستصحاب جعل حكم ظاهري مماثل للحكم الواقعي ولو التزمنا بذلك اشكل الامر، وذلك لان الحكم الواقعي هو وجوب الامساك المقيد بكونه في النهار ـ مثلا ـ، وهذا مما لا يمكن ان يثبت في مرحلة الظاهر باستصحاب بقاء النهار، اذ بعد عدم احراز ان الزمان الذي نحن فيه نهار أو ليل لا يحرز ان الامساك في النهار ـ فعلا ـ مقدور لاحتمال ان هذا الزمان ليل، واستصحاب بقاء النهار لا يثبت ان هذا الآن نهار ـ كما هو المفروض ـ، فيكون ثبوت وجوب الامساك في النهار محالاً، لانه تكليف بامر لا يعلم انه مقدور او ليس بمقدور، فالاشكال على هذا المبنى في الاستصحاب دون غيره.

وقد تصدى الأعلام ـ كما أشرنا اليه ـ لدفع الاشكال، والمذكور في الكلمات وجوه:

الاول: ان الزمان لم يؤخذ في متعلق الحكم أصلا وانما هو شرط لاصل ثبوت الحكم، والحكم متعلق بالطبيعة بلا تقيد وقوعها في الزمان الخاص.

وعليه، فيثبت الحكم باستصحاب موضوعه ولا قيمة لعدم ثبوت أن هذا الآن نهار او ليس بنهار. وهذا الوجه أشار اليه المحقق العراقي (رحمه الله)[1].

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ١٥٠ ـ القسم الاول طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولكن للمناقشة فيه مجال واسع، فانه مخالف لظواهر الأدلة، كادلة أشتراط الوقت في الصلاة[١]، ودليل الصوم الظاهر في لزوم كون الصوم في رمضان، كقوله تعالى: ﴿**فمن شهد منكم الشهر فليصمه**﴾[٢].

الـوجه الثاني: ما افاده العراقي (رحمه الله) أيضاً واختص به من: انه كما يمكن استصحاب بقاء النهار بفرض الوحدة العرفية بين الأجزاء المتدرجة في الوجود، كذلك يمكن استصحاب نهارية الموجود، فان وصف النهارية من الاوصاف التدريجية كذات الموصوف ويكون حادثا بحدوث الآنات وباقيا ببقائها، فاذا اتصف بعض هذه الآنات بالنهارية وشك في اتصاف الزمان الحاضر بها يجري استصحاب بقاء النهارية الثابتة للزمان السابق لغرض وحدة الموصوف، فيكون الشك شكا بالبقاء[٣].

وما أفاده (قدس سره) لايمكن البناء عليه لامرين:

الاول: ان وصف النهارية ونحوها ليس أمرا آخر وراء ذوات الآنات الواقعة بين المبدأ والمنتهى، فلفظ النهار لا يعبر إلا عن تلك الذات لا عن عرض قائم بالذات غيرها، فهو اسم للذات لا وصف لها، فهو نظير لفظ زيد بالنسبة الى ذاته، ولفظ حجر الى ذات الحجر، لا نظير عالم بالنسبة الى زيد.

وعليه، فلا معنى لاجراء الاستصحاب في وصف النهارية منضما الى استصحاب نفس الذات النهارية، فانه من قبيل استصحاب وجود زيد واستصحاب زيديته لا من قبيل استصحابه واستصحاب عالميته.

هذا مضافا الى انه لو فرض كون وصف النهار من قبيل العنوان لا من قبيل الاسم، فمن الواضح ان النهارية تتقوم بكون الزمان بين المبدأ والمنتهى

---

(١) وسائل الشيعة ٣ / ٧٨ ـ ابواب المواقيت.

(٢) سورة البقرة الاية . ١٨٥.

(٣) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ١٤٩ ـ القسم الاول طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الخاص بحيث يكون ذلك مسببا لتعدد حقيقة انواع الزمان عرفاً من ليل ونهار، والا فذات الزمان موجود واحد مستمر الى الأبد.

وعليه، فمع الشك في كون الآن بين المبدأ والمنتهى لا يمكن استصحاب وصف نهاريته لتقومها به عرفا، وليس هو من الحالات.

وهذا الاشكال يسري في كل مورد يشك في تبدل الموجود السابق الى حقيقة اخرى عرفا، فانه لا يجري استصحاب الوصف السابق للشك في بقاء الموضوع العرفي للمستصحب، كما لو شك في تبدل الخمر الى الخل وغير ذلك. فتدبر.

الامر الثاني: ان المشكوك كونه نهاراً هو هذا الآن لا مجموع الآنات الملحوظة شيئاً واحداً. ومن الواضح ان هذا الآن لا حالة سابقة له والشك بالنسبة اليه شك في الحدوث. ولا معنى لغرض وحدته مع ما تقدم، اذ فرض الوحدة هو فرض لحاظ الكل شيئا واحداً بحيث لا ينظر الى كل جزء بخصوصه، وليس الامر كذلك فيما نحو فيه، لأن المفروض النظر الى هذا الجزء بخصوصه وملاحظته بمفرده لانه هو المشكوك دون غيره فانتبه.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني (رحمه الله) من: إن المأخوذ في متعلق الحكم اذا كان هو الامساك في النهار لا الامساك النهاري، بان يكون النهار بوجوده المحمولي قيداً دخيلا في المصلحة لا بوجوده الناعتي، كان جريان الاستصحاب في النهار مجديا ولو لم يحرز أن هذا الآن نهار، لان ثبوت القيد تعبدي والتقّيد وجداني، فيثبت ان هذا امساك وجداني في النهار التعبدي[1].

وما أفاده (قدس سره) يتوجه عليه:

اولا: ان استصحاب بقاء النهار لا يثبت اضافة الامساك الى النهار وتقيده به الا بالملازمة، فهو نظير استصحاب كون هذا المائع خمراً، فانه لا يثبت كون

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٨١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

شربه شرب خمر إلا بالملازمة، والمفروض ان المطلوب اثبات كون الامساك في النهار.

وثانيا: لو سلمنا ان استصحاب الموضوع يثبت به الحكم المتعلق بما يتقيد به ويضاف إليه، فيقال ان الخمر أثره حرمة شربه، فاذا ثبتت خمرية شيء ظاهراً ترتب عليه حرمة شربه، فهو انما ينفع فيما كان الاستصحاب يتكفل اثبات الموضوع بمفاد كان الناقصة، اذ التقيد والاضافة وجداني تكويني، وانما الشك في وصف المضاف اليه وهذا يثبته الاصل. واما اذا كان مجرى الاستصحاب هو الموضوع بمفاد كان التامة، فالتقيد والاضافة لا تتحقق أصلا، اذ وجود الموضوع تعبداً ليس الاوجوداً اعتبارياً فرضيا ولا معنى لوقوع الفعل فيه. فهل يجدي استصحاب بقاء الكر في الحوض في اثبات الغَسل بالكر؟.

فاستصحاب بقاء النهار بمفاد كان التامة لا يصحح اضافة الامساك الى النهار ووقوعه فيه، فلاحظ والتفت.

الوجه الرابع: ما ذكره الشيخ (رحمه الله) من إجراء استصحاب الحكم[1].

وقد اورد عليه المحقق النائيني في دورة من دورات بحثه: بانه لا يجدي في احراز وقوع الفعل في الزمان الخاص، ولو كان مجديا لكفى استصحاب الموضوع لترتب الحكم عليه[2].

ولكنه في دورة اخرى ردّ هذا الاشكال: بان استصحاب الحكم يكفي في احراز وقوع الفعل في الزمان الخاص، كاستصحاب وجوب الصوم، فانه يترتب عليه كون الامساك في النهار بخلاف استصحاب نفس الزمان، لان استصحاب الزمان لا يترتب عليه إلا أثره الشرعي وهو اصل وجوب الصوم، واما كون الصوم في النهار فهو أثر عقلي لبقائه لا شرعي. واما استصحاب الوجوب

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٧٥ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٤٣٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

فمرجعه الى التعبد بالحكم بجميع خصوصياته التي كان عليها، والمفروض ان الحكم كان متعلقا بما لو اتى به كان واقعا في النهار، فيستصحب ذلك على نحوما كان[١].

ولكن ما ذكره توجيها لكلام الشيخ (رحمه الله) غير سديد، لانه لو سلم ان التعبد بالوجوب يقتضي التعبد بجميع خصوصياته فانما ذلك في الخصوصيات الشرعية لا التكوينية. ومن الواضح ان كون الفعل واقعا في الزمان الخاص أمر تكويني فلا معنى للتعبد به لانه لايقبل الجعل والتعبد شرعا.

الوجه الخامس: ما اافاده في الكفاية من: اجراء الاستصحاب في المقيد بما هو مقيد، فيقال: ان الإمساك كان في النهار فالآن كذلك[٢].

وفيه: ان المشار اليه من الإمساك اما ان يكون الجزء الموجود منه او الجزء الذي بعد لم يوجد.فان كان هو الجزء الموجود، فهو لا أثر له لأن الحكم لا يتعلق بما هو الموجود. وان كان هو الجزء الآتي، فهو مما لا حالة سابقة له، بل هو مشكوك الحدوث فلا يجري فيه الاستصحاب الا بنحو الاستصحاب التعليقي، وهو لا يجري في الموضوعات.

الوجه السادس: ما أفاده العراقي وغيره من:أن الزمان لم يؤخذ في المتعلق قيداً للفعل بحيث كان المتعلق هو الفعل الخاص بنحو التقييد، بل اخذ في المتعلق بنحو المعية في الوجود والمقارنة. وبعبارة اخرى: اعتبر هو والفعل بنحو التركيب وبنحو الاجتماع في الوجود. وهذا مما يثبت بالاستصحاب، فانه يثبت احد الجزئين وهو الزمان الخاص، والجزء الآخر يثبت بالوجدان وهو الفعل[٣].

وهذا الوجه كسوابقه قابل للمناقشة، فان أخذ الزمان بنحو التركيب بلا

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٣ / ٤٠١ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٠٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ١٥٠ القسم الاول ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ملاحظة تقيّد الفعل به واضافته اليه ممكن بالنسبةالى الموضوع لا المتعلق، اذ المتعلق مما يكون التكليف محركا نحوه وباعثا اليه، ولا يعقل البحث نحو الزمان لانه غير اختياري، فأخذه في المتعلق لابد وان يرجع الى ملاحظة تقيّد الفعل به وايقاعه فيه، فان هذا المعنى قابل للتحريك والبعث.

وعليه، فيعود الاشكال، لانه لا يحرز باستصحاب الزمان وقوع الفعل فيه. فتدبر.

وجملة القول: ان استصحاب الزمان بملاحظة ورود هذه الاشكالات مما لا يمكن الركون اليه والجزم به.

واما سائر الامور التدريجية غير الزمان كالتكلم والمشي والسيلان، فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيها الا من الوجه الاول من وجوه الاشكال في استصحاب الزمان، وقد عرفت دفعه وعدم تماميته. وعليه فلا مانع من الالتزام به فيها.

ثم انه وقع الكلام في جريان الاستصحاب في موارد تعلق الحكم بالفعل المقيد بالزمان. وهو على صورتين:

الاولى: ان يكون الشك في بقاء حكمه للشك في بقاء قيده وهو الزمان. وقد تقدم الكلام في ذلك مفصلا.

الثانية: ان يكون الشك في بقاء حكمه مع القطع بانتهاء قيده من جهة اخرى، كما اذا احتمل اخذ الزمان بنحو تعدد المطلوب لا وحدته، فيشك في بقاء الحكم بعد انتهاء الزمان.

وقد أفاد في الكفاية: بان الزمان اذا كان مأخوذاً ظرفا لثبوته كان استصحاب الحكم جاريا. وان كان قيداً مقوما لمتعلقه فلا يجري استصحاب الحكم، بل يجري استصحاب عدمه. ثم اشار الى دفع ما أفاده النراقي من

جريان كلا الاستصحابين ـ أعني: استصحاب الوجود والعدم ـ وتعارضهما[1].

وقد تقدم الكلام في كلام النراقي وتوجيهه ورده بنحو التفصيل في البحث عن جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فراجع.

وآما ما أفاده من التفصيل في جريان الاستصحاب بين أخذ الزمان ظرفا وأخذه قيداً، فالظاهر ان مراده هو: التفصيل بين كونه حالة بنظر العرف وبين كونه قيداً مقوما، والا فهو قيد على كلا التقديرين.

وعليه، فلا يرد عليه: ان أخذه ظرفا لا معنى له في قبال أخذه قيدا، اذ لا معنى لظرفية الزمان الا تقيد الفعل به.

وكيف كان، فلابـد من تحقيق ان الزمان في متعلق الحكم هل هو من الحالات الطارئة على معروض الحكم بنظر العرف، او انه بنظره من مقوماته التي ينتفي بانتفائه؟.

واما مجرى الترديد الكبروي ـ كما اقتصر عليه في الكفاية ـ فلا فائدة كبيرة فيه.

وتحقيق ذلـك: ان ما يؤخذ قيداً للموضوع قد يُعد عرفا من مقوماته بحيث ينتفي معروض الحكم بانتفائه. وقد يُعد من حالاته وعوارضه فلا ينتفي عرفا بانتفائه. وهذا يختلف بحسب اختلاف ارتباط الحكم بالقيد.

فالاول نظير وجوب تقليد العالم، فان جهة العلم من مقومات وجوب التقليد عرفا، لان التقليد انماهو لجهة علمه.

والثـاني نظير وجـوب الصلاة خلف العالم، فان العلم لايُعد عرفا من مقومات الموضوع، بل يعد من حالاته.

وبعبـارة اخـرى: تعـد جهة العلم عرفا من الجهات التعليلية للحكم بوجوب الصلاة خلفه ولكنها تُعد من الجهات التقيدية بالنسبة الى الحكم بوجوب

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٠٩ ـ ٤١٠-طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تقليده.

ولكن هذا إنما يأتي في موضوعات الاحكام لاختلاف نسبة الحكم وكيفية ارتباطه بالقيد.

واما بالنسبة الى متعلق الحكم، فكل قيد فيه يكون مقوما بنظر العرف، اذ متعلق الحكم ما اخذ الحكم داعيا اليه ومحركا نحوه،فاذا كان المدعو اليه هو الفعل الخاص كانت الخصوصية مقومة عرفا، فمع انتفائها يمتنع جريان الاستصحاب.

وبعبارة اخرى، المراد بالموضوع هو معروض المستصحب، ومعروض الحكم المستصحب بنظر العرف هو الفعل بخصوصياته لا ذات الفعل.

وعليه، فالزمان اذا كان قيدا للمتعلق فهو قيد مقوم دائما، فمع تخلفه وانتفائه يمتنع جريان استصحاب الحكم.

وقد نبهنا على ذلك في مبحث تعذر بعض اجزاء الواجب او شرائطه من مباحث الأقل والأكثر. فراجع.

ثم أن صاحب الكفاية (رحمه الله) تعرض لما حكي عن النراقي من التمسك عند الشك في ناقضية المذي للطهارة باستصحاب جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، ومعارضته لاستصحاب الطهارة قبل المذي.

فاورد عليه: بان الطهارة الحديثة والخبثية وما يقابلها تكون مما اذا وجدت باسبابها لا ترتفع الا برافع، بحيث يكون منشأ الشك فيها هو الشك في الرافع ولا يشك فيها من جهة الشك في مقدار تأثير السبب، فانه لا شك فيه لان تاثيره في الطهارة المستمرة، وعدمها يكون لاجل الرافع لا لقصور السبب.

وعليه، فلا مجال لاصالة عدم سببية الوضوء للطهارة بعد المذي[1].

اقول:لا ظهور لكلام النراقي في كون مجرى الاستصحاب هو نفس

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤١٠ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

السببية، بل من الممكن ان يكون نظره الى منشأ انتزاعها وهو ثبوت الطهارة على تقدير الوضوء.

وعليه، فيكون مقصوده ايقاع المعارضة بين استصحاب الطهارة الثابتة قبل المذي، واستصحاب عدم جعلها بعد المذي، الذي تقدم بيانها في مبحث استصحاب الحكم الكلي عند بيان مرامه، فمجرى الاستصحاب نفياً واثباتاً هو المسبب لا سببيةالسبب حتى يورد عليه بانه لا شك في السببية.

وبهذا الحمل لكلامه (رحمه الله) ظهر انه لا وجه لاطالة الكلام بتحقيق ان الوضوء مقتضٍ للطهارة، والحدث هل يكون من قبيل الرافع او يكون عدمه متمماً للمقتضي؟. كما تصدى الى ذلك المحقق الاصفهاني في بيان مسهب مفصل فراجع(١).

التنبيه الرابع: في استصحاب الامور التعليقية.

لا يخفى ان الامر المشكوك البقاء...

تارة: يكون له وجود فعلي تنجيزي في السابق يشك في زواله وبقائه، كنجاسة الماء المتغير اذا شك فيها بعد زوال تغيره من قبل نفسه.

واخرى: يكون له وجود تقديري تعليقي لا فعلي كحرمة العنب على تقدير غليانه اذا شك فيها بعد تبدله الى زبيب.

والاستصحاب في الفرض الاول لا شبهة فيه.

وانما الكلام في الاستصحاب في الفرض الثاني، وهو ما يعبر عنه بالاستصحاب التعليقي، والاطلاق مسامحي، ويراد به استصحاب الأمر التعليقي.

والامر التعليقي الذي يتكلم في استصحابه تارة: يكون من الاحكام،

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٨٤ ـ ٨٩ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كالمثال المتقدم. واخرى:من الموضوعات.

والكلام فعلا في استصحاب الاحكام التعليقية: ولا يخفى ان البحث فيه ذو أثر عملي كبير في باب الفقه للتمسك به في موارد كثيرة من الاحكام التكليفية والوضعية.

وكيف كان فقد نفى جريانه فريق والتزم به فريق آخر.

وممن التزم به صاحب الكفاية، وذكر في تقريبه: ان قوام الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء متحقق في الامور التعليقية، لان غاية ما يقال في نفيه: ان الحكم التعليقي لا وجود له قبل وجود ما علق عليه فلا يقين بحدوثه. وهذا قول فاسد، لانه لا وجودله فعلا قبل الشرط، لا أنه لا وجود له أصلا ولو بنحو التعليق، فان وجوده التعليقي نحو وجود يكون متعلقا لليقين والشك، ولذا كان مورداً للخطابات الشرعية من ايجاب وتحريم. هذه خلاصة ما أفاده في الكفاية[1].

وخالفه المحقق النائيني (رحمه الله) فذهب الى نفي جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي، ومحصل ما أفاده: ان الحكم له مقامان: مقام الجعل، وهو جعل الحكم الكلي على الموضوع الكلي. ومقام المجعول وهو الحكم الفعلي الحاصل بحصول موضوعه بأجزائه وقيوده.

والشك في بقاء الحكم بلحاظ مقام الجعل لا ينشاء الا من قبل الشك في النسخ وعدمه، وهو أجنبي عما نحن فيه، ومع عدم الشك في النسخ يعلم ببقاء الجعل والانشاء ولا رافع له، اذ هو ثابت حتى مع عدم تحقق الموضوع بالمرة.

امـا بلحـاظ مقام المجعول والفعلية فبالنسبة الى الحكم التعليقي غير متصور، لأن المفروض عدم الفعلية للحكم لعدم تحقق كلا جزئي الموضوع، فلا يقين بالحدوث. وليس للحكم التعليقي مقام آخر يتصور جريان الاستصحاب

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤١١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بلحاظه.

وبالجملة: ما له ثبوت فعلي وهو الجعل لا شك فيه، وما هو مورد الشك وهو المجعول لا يقين بحدوثه هذه خلاصة ما أفاده (قدس سره)[١].

والتحقيق ان يقال: ان المسالك المعروفة في حقيقة الحكم التكليفي وكيفية جعله ثلاثة:

المسلك الاول: ما هو مسلك المشهور من: أنها عبارة عن امور اعتبارية يتسبب لها بالانشاء وتكون فعلية الاحكام منوطة بوجود الموضوع بخصوصياته، فبدونه لا ثبوت الا للانشاء بلا أن يتحقق اعتبار الحكم فعلا. والى هذا يرجع ما افاده المحقق النائيني من انفكاك مقام الجعل عن مقام المجعول، وأنه قد يتأخر المجعول عن الجعل.

المسلك الثاني: ان المجعول لا ينفك زماناً عن الجعل، ففي ظرف الجعل يتحقق الحكم فعلا، الا انه يتعلق بأمر على التقدير، فيكون التقدير دخيلا في ترتب الأثـر العقلي على الحكم الثابت سابقا لا دخيلا في أصل تحقق الحكم وفعليته ـ كما عليه المشهور ـ، فالتقدير ـ على ما قيل ـ دخيل في فاعلية الحكم لا في فعليته، بل الحكم فعلي قبل تحقق التقدير.

المسلك الثالث: ان حقيقة الحكم التكليفي هي الارادة والكراهة المبرزة والمظهرة، فليس هو أمراً مجعولا كالاحكام الوضعية، بل هو امر واقعي تكويني يترتب عليه الأثر العقلي والعقلائي عند ابرازه. وهذا مما قربه المحقق العراقي (رحمه الله)[١].

ولا يخفى ان المطلوب في المقام هو تحقيق انه في مورد الحكم التعليقي هل هناك امر شرعي قبل وجود المعلق عليه يمكن استصحابه او لا؟

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد. الاصول ٤ / ٤٦٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي نهاية. الافكار ٤ / ١٦٣ ـ القسم الاول طبعة مؤسسة النشر الاسلامي،

ولابد من تحقيق الكلام بلحاظ كل مسلك من هذه المسالك الثلاثة، فنقول:

اما على الاول ـ وهو مسلك المشهور المنصور ـ: فالمتجه القول بعدم جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي لأن الثابت لدينا على هذا المسلك أمران:

احدهما: ما يرتبط بمقام الانشاء والجعل، وهو الحكم المنشأ على الموضوع الكلي، وهو لا يرتبط بوجود الموضوع في الخارج، لانه متحقق ولو مع عدم الموضوع.و من الواضح ان هذا مما لا شك في بقائه، لانه معلوم الثبوت والبقاء سواء وجد العنب ـ مثلاً ـ او انعدم، وسواء تحقق الغليان او لم يتحقق، لانه لا يرتبط الابالموضوع الكلي لا بالخارج.

نعم يمكن ان يحصل الشك في بقائه من جهة الشك في النسخ، وهذا مما لا يرتبط بما نحن فيه.

وثانيهما: ما يرتبط بمقام الفعلية والمجعول، وهو الحكم الفعلي الثابت عند وجود موضوعه بشرائطه. ومن الواضح ان هذا الحكم لا يقين بحدوثه قبل تحقق المعلق عليه، فلا معنى لا ستصحابه.

وليس لدينا أمر شرعي آخر غير هذين، ففي اي شيء يجري الاستصحاب؟.

ومن هنا يظهر ان استدلال صاحب الكفاية على جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي بان له نحو وجود، ولذا كان مورداً للخطابات الشرعية. غير وجيه، لأن ما هو مورد للخطابات الشرعية هو الحكم الانشائي الذي عرفت الحال فيه.

نعم، اذا ثبت ان الحكم الفعلي يكون له نحو وجود بتحقق احد جزئي موضوعه ويكمل بحصول الجزء الآخر. وبعبارة اخرى: نقول ـ مثلاً ـ ان الحرمة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المرتبة على العنب المغلي، تكون فعلية من جهة عند تحقق العنب قبل الغليان، فتثبت للعنب حرمة فعلية قبل غليانه، امكن على هذا استصحاب هذه الحرمة الفعلية من جهة لو شك في بقائها عند تبدل العنب الى زبيب.

لكن هذا المعنى لا يعدو الفرض والخيال، اذ لا ثبوت للحكم أصلا وبوجه من الوجوه قبل ثبوت موضوعه بكامل أجزائه كما هو مقتضى مفاد الإنشاء والجعل.

ودعوى: ان العنب قبل الغليان ـ مثلاً ـ يتصف بالحرمة على تقدير غليانه، وهذا لا ثبوت له في غير العنب كالبرتقال. ومن الواضح ان هذه الحرمة التي يتصف بها ليست بالحرمة الفعلية المتأخرة عن الغليان ولا الانشائية، لانها واردة على الموضوع الكلي فيكشف ذلك عن وجود أمر وسط بين الحرمة الإنشائيه والحرمة الفعليه التامة.

مندفعة: بان هذه الحرمة التقديرية التي يتصف بها العنب قبل غليانه لا حقيقة لها سوى الحرمة الفعلية الثابتة على تقدير الغليان التي يتعلق بها ادراك العقل من الآن، فالعقل فعلا يدرك تلك الحرمة، فيعبر عنها بالحرمة على تقدير الغليان، لا أنها ثابتة بثبوت فعلي من جهة كما يحاول ان يدعي، وقس ما ذكرناه في الامور التكوينية فانه لو فرض ان العنب على تقدير غليانه يكون مسكراً فقبل غليانه يوصف بانه مسكر على تقدير الغليان.

وهل يتوهم أحد ان الإسكار ثابت من جهة تحقق أحد جزئي موضوعه؟، بل هذا التعبير لا يعبر الا عن ادراك العقل لمرحلة فعلية الإسكار عند الغليان، فهو إشارة الى ذلك الوصف الفعلي الثابت عند تحقق كلا جزئي موضوعه، بل لا مقتضي لان نقول بانه معنى انتزاعي عقلي ثابت بالفعل، فليست الحرمة الفرضية والتقديرية أمراً وراء الحرمة الفعلية الثابتة في ظرفها، بل هي تعبير عنها وإشارة اليها، كما هو الحال في الامور التكوينية التعليقية.

ومن هنا يظهر ان ما أفاده الشيخ (رحمه الله) من اجراء الاستصحاب في الملازمة ليس بسديد، اذ ليست الملازمة المفروضة الا تعبيراً آخر عن تحقق الحرمة عند تحقق كلا الجزئين وهو أمر واقعي متعلق لادراك العقل، فتدبر.

وجملة القول: ان إجراء استصحاب الحكم التعليقي على هذا المسلك مما لا أساس له.

فان قلت: هذا يتم بناء على مسلك المشهور في الانشاء من كونه استعمال اللفظ بقصد التسبيب الى الاعتبار العقلائي في وعائه المناسب، اذ ليس لدينا سواء الانشاء الذي لا شك في بقائه، والاعتبار العقلائي وهو الذي لا يقين بحدوثه.

وآمـا بنـاء على مسلك صاحب الكفاية الذي قربناه وقررناه من: انه التسبيب الى وجود المعنى بوجود انشائي يكون موضوعا للاعتبار العقلائي في وعائه، ـ فلا يتم منع استصحاب الحكم التعليقي، وذلك لان الحكم موجود بالفعل ـ قبل تحقق شرطه ـ بوجود انشائي وان توقفت فعليته على تحقق شرطه. وهذا الحكم ثابت للفرد الخارجي من الموضوع، لان المُنشأ ـ مثلاً ـ هو حرمة شرب ماء العنب اذا غلى. ومن الواضح ان الشرب يرتبط بالعنب الخارجي، فحرمة الشرب ثابتة للموضوع الخارجي. فالعنب عند وجوده تثبت له حرمه إنشائية، فاذا شك في بقائها وزوالها بعد تبدل وصف العنبية الى الزبيبية جرى استصحابها وترتب عليه الأثر.

نعم، هذا يتم لو اخذ معروض الحرمة ذات العنب وكان الغليان ملحوظاً شرطاً. واما لو كان الغليان قيداً للموضوع بحيث كان الموضوع هو العنب المغلي امتنع الاستصحاب لعدم ثبوت الحرمة الانشائية لذات العنب بل العنب المغلي، والمفروض عدم تحققه. فتدبر.

قلت: الحكم الانشائي الذي التزمنا به لا يعرض على كل فرد من افراد

الموضوع المأخوذ في العنوان، بل معروضه هو نفس الكلي، لكن بلحاظ وجوده في الخارج.

اما كون معروضه وموضوعه هو الكلي دون الافراد الخارجية، فلانه يوجد مع قطع النظر عن تحقق فرد الموضوع خارجا، بل هو ثابت حتى مع فرض عدم وجود أي فرد بالفعل لموضوعه، بل قد يكون الداعي في جعل الحكم هو اعدام الموضوع كالاحكام الثابتة في باب الحدود.

واما لحاظ الوجود في الكلي المأخوذ في موضوعه، فلأن الفعل المضاف الى الموضوع ـ كالشرب بالنسبة الى العنب ـ لا يضاف اليه بما هو كلي، بل بما هو موجود في الخارج.

واذا ظهر ان الحكم الانشائي طار على الموضوع الكلي فقد عرفت انه لا يشك في بقائه الا من جهة النسخ، نعم يشك في شموله للزبيب ـ مثلاً ـ، ومثله لا معنى لاستصحابه، لانه شك في الحدوث.

نعم، اذا وجد فرد من الموضوع في الخارج تتحقق هناك اضافة بينه وبين الحكم من باب انه مصداق للموضوع الكلي. والشك في البقاء يطرء على هذه الاضافة بعد تبدل وصف الفرد الخارجي، كتبدل العنب الى الزبيب.

ولكن من المعلوم انّ هذه الاضافة ليست شرعية كي يتكفل الاستصحاب بقائها، فلا يجري فيها الاستصحاب.

وبهذا البيان تعرف: ان ما أفاده المحقق الاصفهاني (رحمه الله) ـ من التفصيل في اجراء الاستصحاب في الحكم الانشائي بين ما اذا كان الشرط كالغليان قيداً للموضوع، بحيث كان الموضوع هو العنب المغلي فلم يلحظ في الموضوع إلا تقدير واحد، وهو تقدير العنب المغلي وبين ما اذا كان شرطا للحكم لا قيداً للموضوع، بحيث كان الموضوع هو العنب. فهنا تقديران: أحدهما تقدير العنب. والثانية في تقدير الغليان. ففي الاول لا يجري الاستصحاب لعدم ثبوت

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الحكم لذات العنب قبل الغليان، لانه مضاف الى العنب المغلي، والعنب ليس محكوما بالحرمة لا الانشائية ولا الفعلية. وفي التقدير الثاني يجري، لان الحكم ثابت لذات العنب ومضاف اليه وان اخذ الغليان شرطا له، لكنه مضاف الى ذات العنب لا العنب المغلي، فيقال: يحرم العنب اذا وجد واذا غلا، فقد اضيفت الحرمة الى ذاته، فمع وجوده تثبت له الحرمة فتستصحب عند تبدل الوصف الى الزبيبية [1] ما أفاده (قدس سره) غير متجه، لانه مبني على كون الحكم الانشائي ثابتا للافراد الخارجية رأسا، وهو ما عرفت نفيه، وان الحكم لا يثبت للفرد الخارجي، بل يضاف اليه من باب انه مصداق للموضوع الكلي، وهذه الاضافة ليست من الامور الشرعية كي تستصحب.

والذي يتحصل: ان الاستصحاب في الحكم التعليقي لا مجال له على هذا المسلك في جعل الاحكام.

وآما على المسلك الثاني: وهو الالتزام بفعلية المجعول من زمان الجعل وعدم امكان انفكاكها، فقد يفصل بين صورة أخذ التقدير المعلق عليه الحكم غير الحاصل بالفعل قيداً لمعروض الحكم، وصورة اخذه قيداً لنفس الحكم.

توضيح ذلك: ان الغليان المأخوذ في حرمة العنب..

تارة: يلتزم بانه دخيل في معروض الحكم بحيث يكون المعتبر بالفعل هو الحرمة المطلقه للعنب المغلي.

واخرى: يلتزم بانه دخيل في نفس الحكم، بمعنى ان المعتبر بالفعل هو الحرمة المقيده بالغليان والموضوع ذات العنب، فالمعتبر حصة خاصة من الحرمة هي الحرمة على تقدير الغليان، وهي ثابتة بالفعل ومعروضها هو العنب.

ففي الصورة الاولى: لا يجري استصحاب الحرمة. لانها وان كانت ثابتة بالفعل: الا ان موضوعها هو العنب المغلي، فالعنب قبل غليانه لا تثبت له تلك

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٨٩ ـ الطبعة الاولى.

الحرمة، فمع تبدله الى الزبيب لا يمكن استصحاب الحرمة لعدم ثبوتها له سابقاً بل هي ثابتة للعنب الخاص.

وفي الصورة الثانية: يجري الاستصحاب، لان العنب كان معروضا للحرمة الخاصة، فتستصحب عند تبدله الى الزبيب، ويترتب عليها الأثر عند حصول الغليان.

ولكن يشكل هذا التفصيل، لاجل الاشكال في مبناه، وهو اعتبار الحرمة على تقدير متأخر، فانه قد مر الاشكال فيه، وانه يستحيل ان تعبر بالفعل الحرمة على تقدير متأخر بحيث يكون لها وجود فعلي قبل حصول التقدير، فراجع مباحث الواجب المشروط. ولا حاجة الى اطالة الكلام فيه فعلا.

واما على المسلك الثالث ـ الذي قرّبه المحقق العراقي ـ: وهو الالتزام بان حقيقة الحكم التكليفي ليست الا الارادة والكراهة المبرزتان بالانشاء، وليست هي حقيقة جعلية كحقيقه الحكم الوضعي بل هي حقيقة واقعية.

فقد قرب المحقق العراقي جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي، ببيان: ان الارادة بما انها من الاوصاف الوجدانية التي تعرض على الصور الذهنية لا من الامور الخارجية، لم يكن وجودها منوطا بحصول الشرط في الخارج، بل الشرط هو الوجود الفرضي اللحاظي، وهو حاصل بالفعل، فالارادة متحققة فعلا بلا ان يعلق وجودها على وجود الشرط خارجا، وانما يكون وجود الشرط دخيلا في فاعلية هذه الارادة ومحركيتها. واذا كان الحكم فعليا دائما كان مجرى الاستصحاب عند تبدل حالة الموضوع، ولم يكن فيه اشكال.

ولكن ما افاده (قدس سره) مردود من وجهين:

الاول من جهة اصل المبنى، وهو الالتزام بان الحكم حقيقته الارادة وليس هو من الامور الجعلية فانه غير صحيح، فان المرجع في تشخيص ذلك هو الاحكام العرفية المنشاة من قبل الموالي. ومن الواضح ان المحسوس ان المولى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يقوم بجعل الحكم لا مجرد ابراز الارادة، كيف؟ ولازمه عدم صحة الحكم في مورد تكون المصلحة فيه نفسه لا في متعلقه، اذ في مثل ذلك لا تكون هناك ارادة متعلقة بالفعل لانها تتبع المصلحة فيه، مع ان ثبوت الاحكام في مثل هذا المورد لا يقبل الانكار.

هذا مع انه يستلزم عدم قابلية الحكم للجعل الظاهري والتعبد به ظاهراً، لانه امر واقعي لا يقبل الجعل، كما انه يستلزم عدم قابليته لرفعه منّة، اذ ارتفاع الارادة لارتفاع المصلحة لا منّة فيه. فما أفاده انكار لما هو المسلم المعروف ولا يمكننا الأخذ به.

الوجه الثاني: من جهة البناء، فانه لو سلم بان الحكم حقيقته الارادة، فالالتزام بفعلية الارادة قبل تحقق الشرط لا نسلمه،بيان ذلك: ان القيود الدخيلة في المصلحة على قسمين:

احـدهما: ما كان دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة وكونه ذا مصلحة، نظير المرض بالنسبة الى الدواء، فان الدواء لا مصلحة فيه اذا لم يحصل المرض.

والآخـر: ما كان دخيلا في فعليه المصلحة وترتبها على الفعل، كجعل الدواء مدة معينة على النار الدخيل في تأثيره في رفع المرض وترتب المصلحة.

ولا يخفى ان القسم الاول من القيود يعبّر عنه بقيود الموضوع، لاخذها في موضوع الحكم، بحيث يترتب الحكم على وجودها. بخلاف القسم الثاني، فانها قيود المتعلق، ولذا تؤخذ في المتعلق ويكون للحكم تحريك ودعوة نحوها.

ومن الـواضـح ان القسم الاول دخيل في تحقق الارادة بحيث انه لا تتحقق الارادة قبـل وجوده خارجا، فلا شوق لاستعمال الدواء قبل حصول المرض، ولا شوق للأكل قبل حصول الجوع وهكذا، وهذا آمر لا يكاد ينكره الوجدان. وكون متعلق الارادة هو الوجود الذهني لا ينافي ما قلناه، لأن هذه القيود ليست مأخوذة في المتعلق، بل هي دخيلة في تحقق اصل الارادة لا انها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

معروضة للارادة. اذن فكون الحكم التكليفي هو الارادة لا يلازم تحققه بالفعل، وقبل تحقق موضوعه بشرائطه.

ما افاده لا يبعد ان يكون خلطاً بين قيود المتعلق المعروض للارادة بوجوده الذهني وقيود الموضوع الدخيل في نشؤ الارادة وعروضها على متعلقها.

ودعوى: ان الارادة موجودة فعلا، وانما هي متعلقة بالفعل على تقدير الموضوع.

منافية للوجدان الذي لا يحس بالشوق قبل حصول الموضوع، بل قد يحس بالفعل بعكس الشوق، فلاحظ.

وبالجملة: ما أفاده (قدس سره) ممنوع مبنى وبناء. فتدبر.

والذي يتضح لدينا من جميع ما ذكرناه: انه لا مجال لجريان الاستصحاب في الحكم التعليقي.

ثم انه لو سلمنا تمامية المقتضي لجريان الاستصحاب فيه. فقد يشكل: بانه محفوف بالمانع دائما، وهو المعارض، وذلك لأن المحكوم بالحرمة التعليقية ـ مثلاً ـ محكوم بالحلية التنجيزية قبل حصول المعلق عليه بالحرمة، فبعد حصوله يستصحب الحكم التنجيزي، فيتحقق التعارض بين الاستصحابين دائما، ففي مثال الزبيب اذا حكم بحرمته على تقدير الغليان بواسطة الاستصحاب، يعارض ذلك باستصحاب حليته المنجزة الفعلية المتيقنة قبل الغليان، فيكون مقتضاه الحلية بعد الغليان، ومقتضى استصحاب الحرمة التعليقية هو الحرمة بعد الغليان، فيتعارضان.

وقد تصدى الاعلام (قدس سرهم) لدفع هذا الاشكال. وعمدة ما قيل في دفعه وجهان:

الوجه الاول: ما أفاده في الكفاية من: أن الحلية الثابتة للعنب ليست حلية مطلقة، بل هي حلية مغياة بالغليان، فالغليان كما هو شرط للحرمة كذلك

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هو غاية للحلية. وعليه فمع تبدل حالة العنب الى الزبيب، فكما يستصحب الحرمة التعليقية الثابتة أولاً كذلك يستصحب الحلية المغياة ولا تعارض بين هذين الاستصحابين لعدم التنافي بين الحكمين، كما كانا ثابتين في حالة القطع، ومقتضى الاستصحاب انتفاء الحلية عند حصول الغليان لحصول الغاية.

وجملة القول: ان الحلية الثابتة للزبيب قبل الغليان حلية خاصة لا تتنافي مع الحرمة المعلقه بوجه من الوجوه وهي الحلية المغياة[1].

وتحقيق الكلام فيما افاده صاحب الكفاية: أن الغاية الثابتة للحلية اما ان تكون عقلية، واما ان تكون شرعية.

وعلى الثاني: اما ان يكون مفاد دليل الغاية نفي الحكم بعدها لا اكثر، فيرجع الدليل الدال على الحكم المغي الى بيان امرين: احدهما: ثبوت الحكم مستمرا الى الغاية. والآخر: نفيه بعد حصولها.

واما ان يكون مفاد دليل الغاية بيان خصوصية وجودية لازمها الانتفاء فيما بعد الغاية، ونظير هذا الترديد ما يقال في أداة الاستثناء. وان انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى هل هو بالمنطوق او بالمفهوم؟ فراجع.

وعليه، نقول: انه لا شك في ان استصحاب الحلية المغياة لا يجري بلحاظ ما بعد الغاية للقطع بارتفاع تلك الحلية عند حصول الغاية. وانما الملحوظ في جريان الاستصحاب هو زمان ما قبل حصول الغاية. ومن الواضح ان اصل الحلية قبل حصول الغاية لا يشك فيها للقطع بثبوتها، وانما المشكوك هو خصوصية كونها مغياة وعدمه بعد ان كانت ثابتة، فالاستصحاب انما يجري في بقاء هذه الخصوصية للحلية فالمستصحب هو ثبوت كون الحلية مغياة.

وحينئذ يقال:

ان الغاية ان كانت عقلية فلا مجال لاستصحابها، لأن الاستصحاب

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤١٢ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يجري في الامور الشرعيه.

وان كانت شرعية، فان كان مرجعها الى عدم ثبوت الحكم فيها بعدها لا أكثر بلا ان تكون هناك خصوصية وجودية، فمرجع الشك فيها الى الشك في بقاء الحلية بعد حصول الغاية وعدم بقائها، والمفروض ثبوت الحلية قبل الغاية فلا مجال الا لاستصحاب الحلية بعد الغاية لاعدمها. نعم ان كان مرجعها الى ثبوت خصوصية وجودية تلازم عدم الحكم فيها بعدها، فالشك فيها شك في بقاء تلك الخصوصية فتسصحب، ولازمها انتفاء الحكم عند حصولها.

اذن فاستصحاب المغياة بالنحو الذي أفاده انما يأتي على التقدير الأخير، وهو غير ثابت، وذلك لأن ثبوت اخذ الغليان ـ مثلاً ـ غاية للحلية شرعا انما هو بدليل العقل، باعتبار ان الحرمة الثابتة بعد تحققه لا يمكن ان تجتمع مع الحلية للتضاد، فالدليل الدال على الحرمة بعد الغليان يقتضي بحكم العقل انتفاء الحلية بعده. ومن الواضح ان مفاد هذا ليس الا ارتفاع الحلية عندالغليان، فيكون مرجع الغاية ههٰنا الى نفس عدم الحلية بعد الغليان لا الى خصوصية وجودية تلازم ارتفاع الحلية، فالمشكوك رأسا هو ارتفاع الحلية وعدمه لا بقاء الخصوصية وعدمه.

وبالجملة: دليل الغاية ليس دليلا شرعيا لفظياً كي يستفاد منه خصوصية وجودية تلازم الانتفاء فيما بعد الغاية ـ لو سلم ذلك في نفسه ـ، بل هو دليل عقلي ومرجعه الى ما عرفت من الحكم بالانتفاء فيما بعد الغاية رأسا. فتدبر.

فالمتحصل: ان ما أفاده (قدس سره) لا يمكن الموافقة عليه.

ثم انه لو فرض جريان هذا الاستصحاب بالنحو الذي قربناه من كون مرجع الغاية الى تقيد الحكم بخصوصية وجودية، فيستصحب ذلك التقيد ولازمه انتفاء الحكم فيما بعد تحقق الغاية. فلا مجال لما اورد عليه من معارضته باستصحاب الحلية الفعلية الثابتة قبل الغليان بنحو استصحاب الكلي، للعلم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بثبوت كلي الحلية الفعلية الثابتة قبل الغليان، ويشك في ارتفاعه بعد الغليان للشك في خصوصية الفرد الحادث فتستصحب الحلية، ويكون من مصاديق القسم الثاني من استصحاب الكلي .

والوجه في عدم ورود هذا الايراد: ان استصحاب الحلية المغياة بالنحو الذي ذكرناه لا يبقي مجالا لاستصحاب كلي الحلية..

اما على الالتزام بان العلم التفصيلي بثبوت فرد معين مع احتمال انطباق الكلي المعلوم بالاجمال عليه يستلزم انحلال العلم الاجمالي تكوينا. فهو واضح لو قلنا بان الحكم الظاهري على تقدير مصادفته للواقع هو عين الواقع لا فرد آخر مماثل له. وذلك لانه باستصحاب الحلية المغياة نعلم بثبوت الحلية المغياة فعلا، ونحتمل ان تكون هي الحلية الواقعية المتعلقة للعلم الاجمالي، ونحتمل ان لا تكون هي لاحتمال كون الحلية الواقعية مطلقة.

وعليه، فينحل العلم الاجمالي تكوينا، فلا يقين لدينا الا بفرد معين دون الجامع، فلا مجال للاستصحاب، لعدم اليقين بحدوث الكلي المردد بين فردين بعد فرض الانحلال حقيقة.

وأما لو لم نقل بالانحلال الحقيقي باحتمال الانطباق على الفرد المعلوم بالتفصيل، او لم نقل بان الحكم الظاهري على تقدير مصادفته للواقع هو عين الواقع، بل فرد مماثل له غيره، فلا ينحل العلم بكلي الحلية المردد بين انطباقه على الحلية المغياة والحلية المطلقة حقيقة، لكنه ينحل حكما باستصحاب الحلية المغياة، ويترتب على الانحلال الحكمي نظر المورد نفسه عدم جريان الاستصحاب فيه كمورد الانحلال الحقيقي. نعم لو لم نقل بتأثير الانحلال الحكمي إلا في رفع منجزية العلم الاجمالي، فلا تأثير له في استصحاب الكلي بقاء، لكنه خلاف ما يلتزم به المورد نفسه. فهذا الايراد لا يصلح صدوره من مثله.

فالتحقيق في الايراد على صاحب الكفاية ما ذكرناه.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الـوجه الثاني: ما أفاده الشيخ (رحمه الله) من: ان استصحاب الحرمة المعلقة حاكم على استصحاب الحلية المطلقة، وعلل ذلك: بان الشك في الحلية مسبب عن الشـك في الحـرمـة المعلقة، فيكون الاستصحاب في الحرمة سببيا والاستصحاب في الحلية مسببا، والاصل السببي حاكم على الاصل المسببي[١].

وقد ذكر هذا الوجه المحقق النائيني (رحمه الله) وقد اورد عليه في بعض الكلمات: بانه لا سببية ومسببية بين الحرمة المعلقة والحلية المطلقة، بل هما حكمان متضادان يعلم اجمالا بثبوت احدهما، فهما في مرتبة واحدة. هذا مع انه لو سلمت السببية والترتب بينهما فهو ليس بشرعي بل عقلي، فان ثبوت الحرمة المعلقة لازمها عقلاً عدم الحلية على تقدير الغليان، لا بحكم الشارع[٢].

والتحقيق: ان استصحـاب الحـرمـة المعلقة وان لم يكن سببياً بلحاظ استصحاب الحلية لما ذكر، الا انه مقدم عليه بنفس ملاك تقدم الاصل السببي على الاصل المسببي.

وتوضيح ذلك: ان ملاك تقدم الاصل السببي على الاصل المسببي هو ما اشير اليه في الكفاية[٣] واوضحناه في محله من: ان العمل بالاصل السببي لا يلزم منه محذور، الا ان الاخذ بالاصل المسببي ورفع اليد عن السببي اما ان يكون بلا وجه او بوجه دائر، لان الاخذ به مبني على عدم جريان الاصل السببي الرافع لموضوعه، وهو متوقف على تخصيص دليله بواسطة العلم بالاصل المسببي فيلزم الدور.

وهـذا المـلاك يجري فيما نحن فيه، فان استصحـاب الحرمة التعليقية الجاري قبل الغليان يلزمه ترتب الحرمة عند الغليان، وهذه الملازمة وان كانت

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٨٠ الطبعة الاولى.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٤٧٣ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول /٤٣١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عقلية، لكن اللازم لازم أعم للحرمة المعلقة الواقعية والظاهرية، فان المجعول يثبت بثبوت الجعل ظاهراً.

وعليه، فالاستصحاب المزبور يبين حكم الشك في الحرمة والحلية بعد الغليان ويتكفل اثباته، فهو ينظر الى مؤدى استصحاب الحلية الجاري بعد الغليان.

وأما استصحاب الحلية، فهو لا يتكفل بيان حكم الشك في الحرمة المعلقة ولا يترتب عليه نفيها، فالاخذ به وطرح استصحاب الحرمة المعلقة اما ان يكون بلا وجه او بوجه دوري، يعني يكون متوقفا على الاخذ باستصحاب الحلية المتوقف على سقوط استصحاب الحرمة، اذ لا يمكن الاخذ بهما معا، وليس الامر كذلك لو اخذ باستصحاب الحرمة المعلقة، فان طرح استصحاب الحلية يكون بواسطة تكفل استصحاب الحرمة المعلقة لحكم الشك فيها، لانه كما عرفت يتكفل بيان حكم فردين من الشك، فلا يكون بلا وجه او بوجه دائر. فتدبر جيداً.

وبعبارة اخرى: ان لدينا شكين: احدهما: الشك في الحرمة المعلقة وثانيهما الشك في الحلية الفعلية بعد الغليان. واستصحاب الحرمة المعلقة يتكفل بيان حكم كلا الشكين، واما استصحاب الحلية الفعلية، فهو لا ينظر الى الشك في الحرمة المعلقة ولا يتكفل بيان حكمها.

وعليه، فالاخذ به يستلزم طرح استصحاب الحرمة المعلقة بلا وجه. بخلاف الاخذ باستصحاب الحرمة، فان عدم العمل باستصحاب الحلية يكون بسبب تصدي استصحاب الحرمة لبيان حكم الشك، فلا يكون رفع اليد عن مقتضى استصحاب الحلية بلا وجه.

والمتحصل: ان اشكال المعارضة مندفع. نعم العمدة في الاشكال في استصحاب الحكم التعليقي هو دعوى قصور المقتضي كما مر بيانه وتقريبه.

هذا كله في جريان الاستصحاب التعليقي في الاحكام.

ولا بأس بالحاقه بالتكلم في جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات ـ على تقدير الالتزام بجريانه في الاحكام ـ وهو لا يخلو عن فائدة عملية، كما لو شك في كون اللباس من مأكول اللحم أو لا، فانه يقال، كانت الصلاة قبل لبس هذا الثوب المشكوك لو وجدت ليست في ما لا يؤكل لحمه، والان هي كذلك ونحو هذا المثال كثير.

وقد مّر في اِلكلام في التدريجيات اجراء استصحاب كون الامساك نهاريا، والتنبيه على انه من الاستصحاب التعليقي ـ بلحاظ بعض تقاديره ـ.

والتحقيق: انه لا مجال لجريان الاستصحاب فيها اصلا، اذ ليس هنا امر شرعي يكون مجرى الاستصحاب او يكون إجراء الاستصحاب بلحاظه. وذلك لان الحكم الشرعي متعلق بالطبيعة الخاصة بلحاظ وجودها.

اما الفرد الخارجي الموجود، فهو مسقط للتكليف وليس متعلقا له، فما يترتب على الفرد الخارجي هو سقوط التكليف، وهو من آثار الوجود الفعلي للطبيعة وما هو متعلق الامر هو نفس الطبيعة على تقدير وجودها.

ولا يخفى ان ما شك في واجديته للشرط الذي يراد استصحابه أجنبي عن متعلق الامر، اذ لاشك في مقام تعلق الامر، وانما الشك في مرحلة انطباق الطبيعي وتحققه في الخارج وهذا لايرتبط بالشارع ولا اثر له شرعا، لان الحكم الشرعي مرتب على الطبيعة لا الفرد الخارجي. كما انه أجنبي عن مرحلة سقوط الامر لان سقوط الأمر يتحقق بالفرد الموجود فعلا لا تقديراً. اذن فمجرى الاستصحاب لا يترتبط لا بمقام تعلق الامر ولا بمقام سقوطه، فاي أثر شرعي يترتب على جريان الاستصحاب فيه. نعم لازم الاستصحاب انّ الفرد المتحقق في الخارج يكون من مصاديق المأموربه، وهذا ليس بلازم شرعي كما لا يخفي.

وبالجملة: الاستصحاب التعليقي في الامور الخارجية من متعلقات

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاحكام او موضوعاتها لا اساس له ولا يمكن الالتزام به فلاحظ.

التنبيه الخامس: في استصحاب عدم النسخ بالنسبة الى احكام الشرائع السابقة وبالنسبة الى احكام هذه الشريعة الثابتة في صدر الاسلام[1].

وقد ذكر لهذا المبحث ثمرات أشار اليها الشيخ (رحمه الله).

التنبيه السادس: في الاصل المثبت.

وتحقيق الكلام: ان مجرى الاستصحاب تارة يكون حكما شرعيا. واخرى يكون موضوعا شرعيا لحكم شرعي. وثالثة لايكون حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي، وانما هو ملازم لما هو موضوع للحكم الشرعي بالملازمة غير الشرعية.

ومحل الكلام في هذا التنبيه هو هذا القسم، فيبحث في ان الاستصحاب هل يجري لاثبات الاثار الشرعية غير المترتبة شرعا على المستصحب وانما تترتب على ما يلازمه اولا يجري؟.

وبتعبير اخر: الكلام في ثبوت الآثار غير الملازمة شرعا للمستصحب.

والمتجه ان يقال: ان دليل الاستصحاب على اختلاف المباني في المجعول فيه من كونه المتيقن اوالموصول والطريقية او اليقين بلحاظ الجري العلمي او لزوم الالتزام، لا يتكفل سوى التعبد في حدود اليقين السابق، فما كان على يقين منه هو مجرى الاستسحاب وهو موضوع التعبد، فلا يتصدى الى اكثر من ذلك. وعليه فلا يتعبد باللازم العقلي او العادي للمستصحب، لانه ليس مورد اليقين السابق ـ لفرض كونه ملازما بقاء والا كان هو مجرى الاستصحاب نفسه ـ، كما

---

(١) وبما ان السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ لم يزد على ما جاء في الكفاية من النقض والابرام لعدم الضرورة في الاطالة، اهملنا كتابة ما افاده اتكالاً على الكفاية نفسها، فان فيها غنى وكفاية. والله سبحانه الموفق العاصم وهو حسبنا ونعم الوكيل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لايتعبد باثره، لانه ليس من احكام المستصحب، بل من احكام لازمه الذي لم يتحقق التعبد به.

وبعبارة اخرى: ان دليل الاستصحاب يتكفل النهي عن نقض اليقين بالشك، فمفاده ليس الا التعبد في حدود المتيقين والمشكوك لا ازيد من ذلك، فما ليس متعلقا لليقين والشك لا نظر لدليل الاستصحاب اليه.

وقد يقرب شمول التعبد للاثار المترتبة على لوازم المستصحب بوجهين:

الاول ان دليل الاستصحاب يتكفل الالزام بمعاملة المتيقن السابق معاملة البقاء بحيث يفرض الشاك نفسه متيقنا بالمشكوك، ولازم ذلك العمل بكل ما ينشأ من يقينه به اعمّ من ان يكون ترتبه بواسطة عقلية او عادية او غير واسطة.

ولعل هذا الوجه هو ما يشير اليه في الكفاية من: انّ التعبد بالشيء تعبد بلوازمه، لا تحاد جوابه عنه مع جواب الشيخ (قدس سره)[1].

فقد اجاب عنه الشيخ (رحمه الله): بان دليل الاستصحاب وان كان يتكفل ذلك، لكنه يتكفل لزوم العمل بكل عمل ينشأ من تيقنه بالمشكوك خاصة دون العمل الناشئ من اليقين بملازمته. ومن الواضح ان اثار الواسطة تترتب بلحاظ اليقين بالواسطة لا اليقين بذي الواسطة، والمفروض ان التعبد انما كان باليقين بذي الواسطة خاصة لانه هوّ مورد اليقين السابق ولا ينفع في ترتب اثار الواسطة[2].

الوجه الثاني: ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة، فاذا كان التعبد بالمستصحب بلحاظ اثره ـ كما هو المفروض ـ ترتبت الاثار المترتبة بواسطة لانها من اثاره عرفا.

وهذا الوجه باطل، وذلك لانه لم يرد في دليل التعبد لفظ الاثر وعنوانه

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤١٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٨٣ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كي يقال ان اثر الاثر اثر، بل التعبد بالموضوع انما هو بلحاظ التعبد بحكمه العـارض عليه صوناً للتعبد عن اللغوية، لأن الموضوع لا يقبل التعبد. ومن الواضح ان الحكم الثابت للواسطة لا معنى لان يقال انه ثابت لذي الواسطة ولا محصل له، فان نسبة الحكم الى موضوعه نسبة العارض الى معروضه لا نسبة المعلول الى علته والاثر الى مؤثره. ومن الواضح ان العارض على اللازم لا يكون عارضا على الملزوم ولو قيل بان اثر الاثر اثر.

وبـالجملة: الـوجـه المزبور مبنى على الخلط بين الاثر بمعنى المسبب والمعلول، والاثـر بمعنى الحكم العـارض على المستصحب. وما يكون التعبد بلحـاظه هو الثاني، ولم يؤخذ عنوان التعبد بالاثر في دليل الاستصحاب وانما لوحظ واقـع التعبد به وهو راجع الى التعبد بحكم المستصحب القابل للتعبد، وحكم الواسطة ليس حكما لذيها.

هذا مع اختصاص هذا الوجه بما كانت الواسطة مترتبة على المستصحب ولازمة له، فلا يشمل ما اذا كانت ملزومة له او كانا لازمين لملزوم واحد، اذ لا تكون الواسطة في هذين الموردين اثر للمستصحب كي يكون اثرها اثر له.

وجملة القول: ان عمدة انكار الاصل المثبت هو ما ذكرناه. ونبه عليه الشيخ وتبعه غيره من: ان الذي يتكفله الاستصحاب هو التعبد في حدود ما كان على يقين منه، ولا يتعداه لغرض كون المنهي عنه نقض اليقين بالشك، فالمنظور هو اليقين السابق، فلا يتكفل التعبد بما ليس متعلقا لليقين السابق من اللوازم ولا باثارها، لعدم ثبوت موضوعها، والمفروض انها ليست احكاما للمستصحب .

ولا يخفى ان ما ذكرناه لا يختلف الحال فيه باختلاف المجعول في باب الاستصحاب، بل يتاتى على جميع المباني، لأن مرجعه الى ضيق موضوع التعبد بمقتضى دليله اي شيء كان المتعبد به من اليقين او المتيقن او غير ذلك. ومنه

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يظهر التسامح الواقع في كتابي الرسائل والكفاية من ظهور بناء مسالة الاصل المثبت على جعل الحكم المماثل لذكر ذلك تمهيداً للبحث الظاهر في ارتباطه به، اذ لولا ارتباطه به لما اتجه ذكره كما لم يذكره في سائر التنبيهات.

ثم انه يؤاخذ صاحب الكفاية بامرين اخرين:

احـدهـا: ما ذكره في مقام بيان حجية الاصل المثبت من: ان التعبد بالمستصحب تعبد به بلوازمه العقلية والعادية، كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والامارات[1].

فان هذا هو عين الدعوى، وكان ينبغي ان يذكر وجه ذلك، واما الاكتفاء بمجرد الدعوى فهو بعيد عن الاسلوب العلمي.

هذا مع انه سياتي منه انكار ذلك حتى في الامارات، وارجاع التعبد بلوازم المؤدى فيها الى جهه اخرى.

ثانيها: ما ذكره من انّ اثر الاثر اثر، ونفاه بقصور مقام الاثبات لعدم اطلاق دليل الاستصحاب، والمتيقن منه التعبد بالمستصحب بلحاظ آثار نفسه لا اثار لازمه[2].

فانك عرفت انّه لا وقع لهذا الكلام ـ اعني اثر الاثر اثر في هذا المقام ـ،وانه اجنبي عنه بالمرة فلا وجه لتسليمه هٰهنا ورده بقصور الدليل. فانتبه.

وقد تصدى المحقق النائيني (رحمه الله) الى تحقيق اصل المطلب، فذهب الى عدم حجية الاستصحاب المثبت لقصور مقام الثبوت دون مقام الاثبات.

وذكر في وجه ذلك: ان دليل الاستصحاب يتكفل التعبد باليقين بلحاظ الجرى العملي بلا نظر الى الواقع، فلا يثبت به سوى الجري العملي بالمقدار الثابت من التعبد، وهو مقصور على مورد اليقين والشك لاخذه في موضوعه، فلا يلزم سوى ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على نفس المتيقن لعدم اليقين والشك

---

(١)(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤١٤ ـ ٤١٥ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بلوازمه وملزوماته.

ثم تعرض لوجه تعميم التعبد الى اثار الواسطة ببيان: ان اثر الاثر اثر.

ورده: بان الاثـر المـترتب على الاثر اذا كان من سنخه، كما اذا كانا تكوينيين و تشريعيين، فلا ريب ان اثر الاخير اثر لما يترتب عليه الاثر الاول، امـا في التكـوينيات فظاهر لان معلول المعلول معلول للعلة الاولى. واما في **التشريعيات،** كما لو ترتب على ملاقاة ـ النجس ـ نجاسة اليد، وترتب على ملاقاتها نجاسة الثوب وهكذا، فانّ الاثار الطولية مترتبة باجمعها على الملاقاة الاولى ومن احكامها، فاذا جرى الاستصحاب وثبت به نجاسة شيء ترتب عليه نجاسة ملاقيه ولو بالف واسطة.

واما اذا لم يكونا من سنخ واحد، كما اذا ترتب حكم شرعي على معلول تكويني لشيء، فلا يصح القول بان اثر الاثر اثر، لأن الاحكام الشرعية لا تترتب على موضوعاتها ترتب المعلول على العلة، فلا يكون الحكم الثابت للمعلول حكما ثابتا للعلة.هذا خلاصة ما افاده في المقام[1].

اقول: اما ما أفاده في انكار الاصل المثبت الراجع الى بيان قصور التعبد ثبوتا، فهو مستقى مما أفاده الشيخ (رحمه الله) الذي تقدم ذكره.

واما ما أفاده في رد القول بان أثر الاثر اثر، فيرد عليه ان الملحوظ ان كان عنـوان الاثـر المساوق للمعلول، فهذه القاعدة تامة سواء كانت الاثار الطولية من سنخ واحد او من سنخين، فان المعلول الشرعي للمعلول التكويني معلول للعلة الاولى لا محالة وان كان الملحوظ هو الحكم العارض على موضوعه، فهو غير مسلم حتى مع كون الآثار من سنخ واحد، كما في مسألة الملاقاة، لما عرفت ان حكم اللازم لا يكون حكما للملزوم.

نعم جميع هذه الاحكام الطولية تترتب لكن بواسطة التعبد بموضوعاتها

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٤٨٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لا بواسطة التعبد بالملاقاة الاولى فقط، فتسليمه القاعدة مع وحدة السنخ دون اختلافه مبني على الخلط بين الاثر بمعنى المعلول والأثر بمعنى الحكم.

وقد تقدم منا الكلام في تطبيق هذه القاعدة في المقام وانه لا محصل له أصلا.

ثم ان الشيخ (رحمه الله) استثنى من عدم حجية الاصل المثبت ما لو كانت الواسطة خفية بنظر العرف، بحيث يعد العرف الأثر المترتب على الواسطة مترتبا على المستصحب مباشرة ومن احكامه، فيكون عدم ترتيبه نقضا لليقين بالشك. ومثّل له باستصحاب الرطوبة في الملاقى ـ بالفتح ـ لاثبات نجاسة ملاقيه، مع ان النجاسة من اثار السراية عرفا لا مجرد رطوبة الملاقى، والسراية والتأثر برطوبة الملاقي من لوازم رطوبته، لكنها من اللوازم الخفية[١].

وقد تابعه على ذلك صاحب الكفاية وأضاف عليه صورة جلاء الواسطة ووضوحها بنحو يمتنع التفكيك عرفا بين المستصحب والواسطة تنزيلا، كما لا تفكيك بينهما واقعا، ويكون التعبد باحدهما تعبداً بالآخر، ومثل له بمثالين:

الاول: العلة التامة والمعلول، فان التعبد بالعلة مستلزم للتعبد بالمعلول.

والثاني: المتظائفان كالأبوة والبنوة، فان التعبد بالابوة تعبد بآثار البنوة أيضاً، لوضوح الملازمة بينهما[٢].

واستشكل المحقق النائيني (قدس سره) في ذلك ببيان: ان العرف انما يكون متبعا في تعيين مفاد الدليل، فقد يفهم العرف من دليل الحكم ثبوته للأعم او الاخص، كما يكون متبعا في تشخيص ما هو مقوم للموضوع وما هو من حالاته ومن الجهات التعليلية بحسب مرتكزاته، وما يراه من مناسبات الحكم والموضوع، ليتحقق بقاء الموضوع عند زوال تلك الخصوصية على الثاني دون الاول، ويكون الرجوع الى العرف في ذلك باعتبار انه الرجوع اليه في تعين مفاد لفظ النقض الوارد في أدلة الاستصحاب.

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٨٦ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤١٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واما في غير هذين الموردين فلا يكون نظر العرف متبعا، لان العرف لا يرجع في مقام التطبيق والتشخيص.

وعليه، فان كان المراد من خفاء الواسطة ان الحكم ـ بنظر العرف بحسب فهمه من الدليل او بحسب مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة لديه ـ ثابت وعارض على ذي الواسطة، وتكون الواسطة من علل ثبوت الحكم، فهو راجع الى انكار الواسطة لكون معروض الحكم هو ذو الواسطة رأساً. وان كان المراد به ان الحكم ثابت للواسطة، لكن لخفائها يرون ان انه احكام ذيها من باب التسامح في التطبيق، فهو لا عبرة به كما عرفت[1].

وما أفاده (قدس سره) متين بل نقول: ان ما افيد من ان العرف عند خفاء الواسطة يرى ان الاثر الثابت للواسطة اثر لذيها ليس بسديد، وذلك لما عرفت ان المراد بالاثر هو الحكم العارض على موضوعه. ومن الواضح ان حكم الواسطة لا يعد حكما لذيها بنظر العرف مهما كانت الواسطة خفية، فان العارض على اللازم لا يكون عارضا على الملزوم.

اذن فما افاده الشيخ (قدس سره) من استثناء صورة خفاء الواسطة من عدم حجيته الاصل المثبت ممنوع كبرويا.

واما ما ذكره مثالا له من مورد استصحاب الرطوبة لاثبات الانفعال الذي هو من أثار السراية والتأثر فتحقيق الكلام فيه:

أن ادلة الانفعال بملاقاة النجس او المتنجس لا تقتضي الانفعال بمجرد الملاقاة، ولو مع عدم الرطوبة المسرية في كلام المتلاقيين، وذلك ان الشارع قد اعتمد في كيفية الانفعال على تشخيص العرف بملاحظة كيفية الانفعال بالقذارات الخارجية الحقيقية وبما ان التعذر في تلك الموارد دائما يحصل مع رطوبة احد المتلاقيين بحيث تكون الملاقاة ملاقاة للرطب المساوق لتأثره وسراية بعض

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٤٩٤ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الاجـزاء القذرة اليه، ثبت ذلك في مورد القذارات الشرعية الاعتبارية، فان السراية حقيقة وان كانت غير متصورة فيها بعد فرض كون النجاسة الشرعية اعتبـارية لا واقعية، الا ان كيفية انفعـال الملاقى فيها مثل كيفية انفعاله في القذارات الخارجية. وقد عرفت انه قد يتوقف على رطوبةاحد المتلاقيين بحيث يتحقق التأثر. فالمراد بالسراية الملحوظة ههٰنا ليس السراية الحقيقية كي يقال بانها غير مقصودة فيما نحن فيه، بل يراد ان موضوع الحكم بالانفعال هو ملاقاة الرطب النجس بحيث تستند الملاقاة الى الرطب بما هو رطب وهذه جهة مقومة بنظر العرف نظير تقوم التقليد بالعلم والزكاة بالفقر، فان الحكم بالقذارة عرفا لايكون الابملاحظة هذه الجهة وبدونها لا تقذر ولا قذارة. وعليه فموضوع الأثر هو ملاقـاة الرطب، فكما ان الملاقاة والرطوبة دخيلتان في ترتب الاثر كذلك اضافة الملاقاة الى الرطب وتقيدها ذلك، بحيث تكون الملاقاة ملاقاة الرطب.

وعليه، فباستصحاب الرطوبة لا يمكن اثبات الانفعال لعدم احراز كون الملاقاة ملاقاة الرطب.

وبعبـارة اخـرى: لا يجوز اضـافة الملاقات الى الرطب المفروض انه لخصوصية مقومة للموضوع، ولا معنى لاثبات الاثر بمجرد استصحاب الرطوبة ببيان: ان أثر الواسطة الخفية أثر لذيها، اذ المفروض ان الرطوبة دخيلة في الاثر في حد نفسها ومع قطع النظر عن الواسطة، وانما يشك في ترتب الأثر للشك في تحقق جزء الموضوع، وهذا مما لا يثبت بالاستصحاب. وعليه يتضح ان المثال أجنبي عن مبحث الواسطة الجلية والخفية، لان مورده ما اذا لم يكن ذو الواسطة جزء الموضوع، بحيث يثبت له الاثر من طريق الواسطة فيتأتى حديث الواسطة الخفية والجلية، دون ما اذا كان ذو الواسطة بنفسه جزء الموضوع ودخيلا في ترتب الاثر كما فيما نحن فيه فالتفت ولا تغفل.

واما ما ذكره صاحب الكفاية من استثناء صورة وضوح الملازمة، بنحو يكون التعبد باحدهما ملازما للتعبد بالآخر، كما في العلة التامة والمعلول. وكما في

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المتضائفين.

فقد استشكل فيه المحقق الاصفهاني (قدس سره)[1] وتبعه عليه غيره[2]: بان هذا وان سلم كبرويا لكنه صغرويا لا مورد له واما مورد العلة والمعلول فهو خارج عن محل الكلام، لان اليقين بحدوث العلة التامة يستلزم اليقين بالمعلول، فكما تكون العلة التامة مجرى الاستصحاب كذلك يكون المعلول بنفسه لاجتماع اركانه بالنسبة اليه. وهكذا الحال بالنسبةالى المتضائفين، لانهما متكافئان بالقوة والفعلية خارجا وعلما، فاليقين بالابوة مستلزم اليقين بالبنوة، فمع فرض تحقق اليقين باحدهما لابدان يفرض اليقين بالآخر فيكون كلاهما مجرى الاستصحاب.

اقول: يمكن فرض مورد يتحقق اليقين بالعلة التامة ولا يمكن اجراء الاصل في المعلول، كما لو فرض ان فعلا واحداً تدريجياً يكون علة لحصول موجودات متكثرة ومتعددة بحسب استمرار وجوده، كما لو فرض ان حركة اليد علة للقتل ما دامت مستمرة، ففي كل آن يحصل فرد للقتل، فمع الشك في بقاء العلة التامة وهي الحركة يمكن استصحابها، ولا يمكن اجراء الاصل في المعلول لتكثره و تعدد افراده، فهو في هذا الآن مشكوك الحدوث، وما تعلق به اليقين قد تصرم وانتهى ولا شك في بقائه.

واما في المتضائفين، فما افيد من التلازم بين الوجود الفعلي لهما تام بالنسبة الى مثل الابوة والبنوة، واما مثل التقدم والتاخر والسبق واللحوق، فوجود السابق متقدم زمانا على وجود اللاحق كما هو واضح جدا، وكون التقدم والتأخر من المتضائفان مما لا يقبل الشك والتردد.

وعليه، فمع اليقين بتحقق الوجود السابق على وجود آخر، فاذاشك في

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ٩٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٣ / ١٦٠ ـ الطبعة الاولى.

زمان في بقاء ذلك الوجود بوصف كونه سابقا يستصحب كونه سابقا على الوجود الآخر، ولازمه تأخر الوجود الآخر عنه بلحاظ ذلك الزمان. فيمكن ان يدعى ان التعبد بسابقية احد الوجودين لا ينفك عن التعبد بتأخر الوجود الآخر، ولذا قد يعبر عن اشتراط البعدية باشتراط القبلية، كما ورد بالنسبة الى صلاة الظهر والعصر التعبير بان: «هذه قبل هذه»، مع ان الشرط هو كون صلاة العصر بعد الظهر لا كون صلاة الظهر قبلها.

وبالجملة: مناقشة المحقق الاصفهاني (رحمه الله) الصغروية غير وجيهة.

وتحقيق الحال في المتضائفين ان يقال: ان العناوين المتضائفة كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية ونحو ذلك عناوين انتزاعية عن خصوصية واقعية ونسبة خاصة متحققة في ذاتي المتضائفين. فمن ملاحظة الوجودين بنحو خاص ينتزع عنوان الفوق والتحت.

ولا يخفى ان الخصوصية الواقعية التي ينتزع عنها الفوقية والتحتية واحدة، وانما التعدد في طرفي النسبة والربط وفي العنوان المنتزع، لا ان خصوصية الفوقية غير خصوصية التحتية، نظير الملكية التي هي ربط خاص وعلاقة واحدة ذات طرفين ومنشا لانتزاع العناوين المتعددة.

وعليه، نقول: ان موضوع الاثر الشرعي الذي يكون مجرى التعبد..

ان كان هو منشأ انتزاع العناوين المتضائفة وهي تلك الخصوصية الواقعية والربط الخاص ـ كما هو الصحيح حيث ان الدخيل هو منشأ الانتزاع لا نفس العنوان ـ، كان التعبد باحد المتضائفين غير التعبد بالآخر بلا ان تكون ملازمة في البين، لان مرجع التعبد بالابوة الى التعبد بتلك الاضافة الخاصة التي تكون منشأ لانتزاعها ـ والتعبد بها، كما يقتضي ترتيب آثار الابوة يقتضي ترتيب آثار البنوة، لان الموضوع واحد وقد تحقق التعبد به.

واما ان كان موضوع الاثر هو نفس العنوان الانتزاعي وهو مجرى التعبد الشرعي، فلا ملازمة بين التعبد باحد المتضائفين والتعبد بالآخر، اذ لا وجه

لدعوى التلازم بين التعبدين بعد فرض تعدد العنوانين وتباينهما، فاستصحاب الابوة لا يقتضي التعبد بالبنوة. فتدبر.

ثم انه قد ذكرت بعض الفروع التي قيل ان الأعلام تمسكوا فيها بالاصل المثبت لابأس بالتعرض الى بعضها والتكلم فيها:

فمنها: ما لو شك في دخول الشهر، فانه يتمسك باستصحاب بقاء الشهر السابق في يوم الشك ويرتب بواسطته آثار اول الشهر على اليوم التالي كآثار يوم العيد في شوال.

ومن الواضح ان الاستصحاب لا يثبت الاولية الا بالملازمة العقلية، بل يرتب بواسطته آثار غير الاول من ايام الشهر كيوم التاسع والعاشر بالنسبة الى شهر ذي الحجة بلحاظ احكام الحج.

ولا يخرج الاستصحاب عن المثبتية الا بدعوى: ان عنوان الاول ليس الا منتزعا عن نفس كون هذا اليوم من هذا الشهر وكون سابقه من الشهر السابق، فهو مركب من هذين الأمرين، فيثبت باحراز احدهما بالأصل والآخر بالوجدان.

لكن هذا لا يلتزم به، فان عنوان الأولية منتزع عن خصوصية وجودية بسيطة ونسبة خاصة في المتصف بها، وهذه الخصوصية لا تثبت بالاصل الا بالملازمة، فيكون من الاصول المثبتة. وعليه فيشكل الامر في الموارد المزبورة.

وقد تفصى المحقق النائيني (رحمه الله): بانه لا حاجة الى الاستصحاب في اثبات الاولية كي يشكل بانه من الاصول المثبتة، فانه يكفي في اثبات ذلك ما ورد من النصوص الدالة على كون المدار في الصيام والافطار هو رؤية الهلال او مضي ثلاثين يوما من الشهر السابق[1]، فمع الشك في وجود الهلال يبنى على كون يوم الشك من الشهر السابق ـ بحكم هذه النصوص ـ، ومقتضاها ان اول

---

(١) وسائل الشيعة ٧ / ١٨٢ باب ٣ من ابواب احكام شهر رمضان.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشهر اللاحق هو اليوم الآتي[1].

ولكن اورد عليه: بان هذه النصوص تختص بشهري رمضان وشوال، ولا تعم سائر الشهور كشهر ذي الحجة، وقد عرفت ترتيب بعض الاثار على العنوان العددي لبعض ايام فيها[2].

ولكن المورد - وهو السيد الخوئي - تفصى عن الاشكال بالالتزام بجريان الاستصحاب في نفس اول الشهر ونظائره من الثاني والثالث. وذلك ببيان: انه عند دخول اليوم الذي يتلو يوم الشك يحصل اليقين بحصول اليوم الاول للشهر، اما باليوم السابق، او بهذا اليوم، ويشك في بقائه للتردد المزبور فيستصحب وجوده، فيثبت بقاء اليوم الاول من الشهر، وان لم يحرز ان هذا اليوم الذي هو فيه أول او ليس بأول لان الأثر لايترتب على اتصاف هذا اليوم بالأولية بمفاد كان الناقصة، بل يترتب على وجود اليوم الاول بمفاد كان التامة، كما مر نظيره في استصحاب بقاء النهار والشهر ونحو ذلك مما تقدم في استصحاب الزمان.

وهذا البيان مردود لوجوه:

الاول: ان اليوم الاول لا واقع له خارجي إلا ذات النهار مع خصوصية فيه، وليس له وجود وراء النهار مع تقيده بالخصوصية التي يتصف بها.

ومن الواضح ان ذات النهار لا يشك فيها، وانما يشك في اتصافه بالخصوصية التي ينتزع عنه عنوان الاولية، فلا شك لديه الا في كون هذا النهار هل هو أول او ليس باول؟، واما الشك في بقاء اليوم الاول فهذا مما لا اساس له، اذ عرفت ان اليوم الاول لا واقع له الا النهار المتصف بالخصوصية، فلا وجود له وراء ذلك، فلا معنى لأن يكون وجود اليوم الاول مشكوك وراء الشك في تحقق

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٤٩٩ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٣ / ١٦٥ - الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الخصوصية واتصاف النهار المعلوم وجوده بها، اذ لا وجود للمجموع غير واقع اجزائه كي يكون متعلقا لليقين والشك بنفسه.

وبالجملة: موضوع الاثر ليس هو عنوان اليوم الاول، بل هو واقعه، وقد عرفت انه لا يعدو الذات مع تقيدها بالخصوصية، فالشك واليقين اللذان يتعلقان باليوم الاول انما يتعلقان بالذات مع التقيد، فاذا فرض ان الذات كانت معلومة فالمشكوك ليس الا تقيدها بالخصوصية. فلا محصل لدعوى تعلق اليقين بوجود اليوم الاول والشك في بقائه كي يستصحب.

نعم، اليقين والشك يتعلقان بعنوان: «اليوم الاول» وانطباقه، لكن العنوان بما هو لا اثر له ولا حكم يترتب عليه، وانما المدار على المعنون، وقد عرفت انه ليس إلا الذات مع تقيدها بالوصف وليس هناك وراء ذلك موجود ولو اعتباراً، فتدبر تعرف.

الوجه الثاني: ان هذا الاستصحاب من باب استصحاب الكلي المردد بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، وقد تقدم منا الاشكال في جريانه بنفس الاشكال في استصحاب الفرد المردد.

الوجه الثالث: انه لو سلم جريان الاستصحاب في الكلي مع تردده بين فردين أحدهما مقطوع البقاء والآخر مقطوع الارتفاع، فلا مسرح له هٰهنا، بل الاستصحـاب هٰهنا من استصحاب الفرد المردد، وذلك لان المستصحب مردد حدوثا وفي مرحلة اليقين بين ما هو منتف وما هو باقٍ، ولا جامع بين هذين كي يقال انه متعلق اليقين بحيث يمكن الاشارة إليه على اجماله، كما هو الحال في استصحاب القسم الثاني من الكلي، اذ لا جامع بين النسبة المتحققة والنسبة الفعلية كي يكون متعلق العلم، بل المتيقن مردد حدوثا بين فردين، فيكون من استصحاب الفرد المردد وقد عرفت الاشكال فيه.

والمتّحصل ان اجراء الاستصحاب في اليوم الاول مما لا محصل له.

والتحقيق: انـه ان استـطعنا ان نستفيد من النصوص الواردة التعبد

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشرعي بالأولية مع إنقضاء ثلاثين يوماً عند الشك بالنسبة الى كل شهر بلا اختصاص بشهري رمضان وشوال فهو، والا فأن امكن الجزم بقيام السيرة على ذلك فلا اشكال أيضاً. واما مع التوقف في الغاء الخصوصية في النصوص، وعدم حصول الجزم بقيام السيرة لعدم ثبوت حصول الشك لدى الشيعة بالنسبة الى الأهلة، بل كان يحصل العلم اما نفياً او اثباتاً للتصدي للاستهلال وسهولة الرؤية في الاراضي المنكشفة مما يستلزم العلم بالهلال وجوداً وعدماً، اشكل الامر في موارد الشك لعدم الفائدة للاستصحاب كما عرفت فلاحظ.

ومنها: ما اذا اختلف مالك العين مع من كانت العين في يده وتلفت، فادعى المالك ان يده يد ضمانٍ، وادعى ذو اليد انها ليست يد ضمانٍ كما ادعى انها كانت عارية.

فقد نسب الى المشهور الحكم بانها يد ضمان، وان القول قول المالك.

وهذا الحكم منهم اذا كانت مستنداً الى استصحاب عدم رضا المالك إذنه فقد يقال انه من الاصول المثبتة، لأن اصالة عدم تحقق الرضا من المالك لا يثبت كون اليد عارية والاستيلاء بغير رضا المالك الا بالملازمة.

وذهب المحقق النائيني (قدس سره) الى: ان الاستصحاب هٰهنا ليس بمثبت، وذلك لان الموضوع للضمان هو الاستيلاء على الشيء مع عدم رضا المالك بالمجانية بنحو التركيب، واحد الجزئين محرز بالوجدان وهو اليد، والآخر محرز بالاصل وهو عدم رضا المالك، فيتم الموضوع ويثبت الحكم[1].

وهذا الالتزام منه ليس بسديد، وذلك لانه يرى ان العام المخصص بمخصص منفصل يكون معنونا بغير الخاص بنحو العدم النعتي لا المحمولي.

وعليه، بنى عدم صحة جريان استصحاب العدم الأزلي عند الشك في المخصص مصداقا.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٥٠٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لان عموم: «على اليد» بما اذا رضى المالك بالمجانية. ومقتضاه تقيد موضوع الضمان بعدم رضا المالك بنحو التوصيف والعدم النعتي لا التركيب والعدم المحمولي، فالموضوع للضمان هو الاستيلاء غير المرضي به، ولا يخفى ان أصالة عدم تحقق رضا المالك لا يثبت اتصاف اليد بعدم الرضا الا بالملازمة.اذن فما افاده غير تام على مبناه.

نعم، على المبنى الآخر القائل بان العام يتقيد بعنوان عدمي بنحو التركيب الذي يبتني عليه جريان استصحاب العدم الازلي يصح جريان الاستصحاب المزبور هٰهنا وينفع في ترتب الحكم بالضمان.

وقد يدعى ان المحقق النائيني (قدس سره) انما يذهب الى تقيد العام بالعدم النعتي اذا كان عنوان الخاص بالنسبة الى العام من قبيل العرض ومحله، كالعالم العادل، لا ما اذا كانا عرضين لمعروضين. وما نحن فيه كذلك، لأن الاستيلاء عرض قائم بالمستولي، والرضا عرض قائم بالمالك وليس قائما بالاستيلاء، فلا يلحظان الا بنحو التركيب ، وقد صرح (قدس سره) بذلك في مبحث العام والخاص فراجع[1].

وفيه: ان الرضا وان كان قائما بالمالك الراضي، الا أنه ذو محل، وهو متعلقه لانه من الصفات التعليقية كالعلم.

وعليه، فالاستيلاء والتصرف معروض للرضا وعدمه، ولا يعتبر في القيام ان يكون قيام الفعل بفاعله بل أعم من ذلك، كما في الضرب القائم بالضارب والمضروب باعتبارين. اذن فيمكن أخذ اليد بوصف عدم الرضا لا مقارنة لعدم الرضا، فتدبر.

وجملة القول: ان استصحاب عدم الرضا على هذا المبنى من الاصول المثبتة، فلا وجه لفتوى المشهور. الا ان يكون مستندا الى التمسك بالعام في

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٢ / ٥٣٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الشبهة المصداقية وقد حقق عدم تماميته. او مستندا الى قاعدة المقتضي والمانع وهي غير تامة أيضاً.

وهذه بعض الفروع المرتبطة بالاصل المثبت أشرنا اليها اتماما للفائدة.

وكيف كان، فقد عرفت انه لا مجال لدعوى ترتيب الآثار غير الشرعية للمستصحب ولا الآثار الشرعية المترتبة عليها.

والنكتة في ذلك ما عرفت من كلام الشيخ (رحمه الله) من: ان دليل الاستصحاب على أي مسلك في المجعول فيه لا يتصدى الا الى التعبد بمقدار ما تعلق به اليقين السابق وحدوده ولا يزيد عليه، فلا تترتب الآثار المترتبة عل لوازمه العقلية لعدم كونها احكاما للمتيقن السابق، كما ان موضوعها لم يقع موردا للتعبد.

هذا وقد يقال: انه قد تقدم في الكلام في جريان الاستصحاب في الموضوعات الخارجية: ان دليل الاستصحاب لا يتكفل التعبد ببقاء المتيقن رأساً، والا لاختص الاستصحاب بالاحكام الشرعية دون الموضوعات الخارجية، وانما يتكفل الالزام بمعاملة المتيقن معاملة البقاء وعدم نقض المتيقن عملا، وان هذا الالزام يكون إرشاداً ـ بمقتضى دلالة الاقتضاء او الملازمة العرفية ـ الى جعل الحكم المماثل للمستصحب لو كان حكما، وجعل الحكم المماثل لحكمه اذا كان المستصحب موضوعا.

وعلى هذا تكون نسبة دليل الاستصحاب الى الاحكام المجعولة والموضوعات الخارجية على حد سواء، فيكون شاملا لهما معا.

وبناء على هذا الاستظهار يمكن دعوى صحة الأصل المثبت، بان يقال: ان دليل الاستصحاب يتكفل لزوم التعامل مع المتيقن معاملة البقاء، وهو يشمل موارد الموضوعات التي لا يكون لها أثر شرعي، بل يكون الاثر مترتبا على لازمها. ومقتضى النهي عن نقض اليقين به عملا والالزام بمعاملته معاملة البقاء ترتيب تلك الآثار الشرعية الثابتة بواسطةٍ صوناً للكلام عن اللغوية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولكن هذا القول فاسد، وذلك لان مفاد دليل الاستصحاب ـ كما اشير اليه ـ هو معاملة المتيقن معاملة البقاء، وهذا يقتضي اختصاصه بما يكون الاثر العملي الثابت بواسطة الاستصحاب أثراً للمستصحب نفسه، بحيث يعد ترتبه ابقاء عمليا للمستصحب، وفرضا للمستصحب انه باق.

وبعبارة اخرى: يلزم ان يكون الاثر المترتب من اثار بقاء المستصحب وليس الامر كذلك في موارد الاصول المثبتة، اذ الأثر الذي يراد ترتيبه من آثار ملازم المستصحب، فلا يُعد من آثار بقاء المستصحب، بل من آثار ما يلازم بقائه.

وعليه، فترتيبه لا يكون ابقاء عمليا للمتيقن السابق، ولا يكون معاملة له معاملة الباقي، لعدم ارتباط الاثر العملي به، بل بما يلازمه، والمفروض ان ما يلازمه غير متيقن. اذن فهذا المورد لا يكون مشمولا لدليل الاستصحاب ولا يقاس بمورد الموضوع ذي الاثر الشرعي، كعدالة زيد المستصحبة، فان الاقتداء بزيد من آثار عدالته فيكون ترتيبه ابقاء عمليا للعدالة، فيكون مشمولا لدليل الاستصحاب. فلاحظ وتدبر.

وجملة القول: انه لا مجال للالتزام بالاصل المثبت.

واما الامارات، فالمعروف ان المثبت منها حجة، فيترتب على قيام الامارة آثار المؤدى الشرعية كما تترتب عليه آثار لوازمه العقلية، فاذا اخبرت البينة عما يلازم موت زيد يترتب على هذا الاخبار موت زيد وآثار الشرعية.

وقد تصدى الاعلام (قدس سره) لبيان الوجه في ذلك والكشف عن نقطة الفرق بين الاصول والامارات.

ونذكر مما قيل وجهين:

الاول: ما افاده المحقق النائيني (قدس سره) من: ان دليل الاعتبار في باب الامارات يتكفل بجعل الطريقية والمحرزية، وبما ان العلم بالشيء وجدانا يستلزم العلم بلوازمه وملزوماته مع الالتفات اليها، وكذلك العلم التعبدي بالشيء، فانه يستتبع ثبوت العلم تعبداً بلوازمه وملزوماته، لعدم الفرق بينهما الا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بالوجدانية والتعبدية.

وعليه، فالتعبد بقيام العلم بالنسبة الى مؤدى الامارة يستتبع التعبد بالعلم بلوازمه[١].

وهذا الوجه مردود ـ مع قطع النظر عن الإشكال في المبنى وهو جعل الطريقية ـ، فان الملازمة بين العلم الوجداني بالشيء والعلم بلوازمه لا يقتضي التلازم بينهما في مقام التعبد، بل التعبد يدور مدار دليله، فاذا ثبت التعبد بالعلم بشيء بلحاظ آثاره فلا يلازم التعبد بالعلم بلوازمه مع قصور الدليل عن اثباته، وبما ان دليل الامارة يتكفل حجية الامارة بلحاظ مؤداها، فهو لا يتكفل سوى اعتبار العلم بالنسبة الى المؤدى دون لوازمه، وقد عرفت امكان التفكيك بينهما، فتدبر.

الـوجه الثاني: ما افاده صاحب الكفاية من: ان الامارة كما تقوم على المؤدى تقـوم على لوازمه، فالخبر كما يحكي عن مؤداه كذلك يحكي عن لوازم المؤدى، فلدينـا خبران أحـدهما: خبر عن المؤدى. والآخر: خبر عن لوازمه. فيكون كل منهما داخلا تحت دليل الحجية ومشمولا له، فالاختلاف بين الامارة والاصل ليس في كيفية التعبد، بل في الموضوع[١].

واورد عليه المحقق النـائيني (قـدس سره) بان الحكـاية عن الامـور القصدية، فيختص موردها بما اذا كان الحاكي ملتفتاً الى لوازم الملزومات، كما في موارد اللزوم البين بالمعنى الأخص، فلا وجه لحجية المثبت منها مطلقا[٢].

ويمكن الجواب عنه بما أفاده المحقق العراقي (قدس سره): من انه لا يعتبر في الاخبار الذي يكون حجة القصد التفصيلي للمخبر به المتوقف على الالتفاف اليه، بل يكفي القصد الاجمالي الارتكازي[٣].

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٤٨٧ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤١٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهذا حاصل في باب الاخبار، فان من يخبر عن شيء ويحكي عنه يخبر عن لوازمه بنحو الاجمال ولو لم يلتفت الى خصوصياتها، بل لم يلتفت إلى الملازمة، فيتحقق منه القصد الارتكازي، وهو كاف في صدق الخبر عنه ومما يشهد لذلك موارد الاقـرار بشيء حيث يعد اقراراً بلوازمه ويترتب عليه أثر الاقرار على نفسه، وان لم يكن ملتفتا الى الملازمة، بل ربما يستغفل عن الملازمة لاجل الزامه بالاقرار. والسيرة العقلائية والفتاوى شاهدة على ما قلناه فراجع.

اذن فما أفاده صاحب الكفاية لا مانع من الالتزام به. والله سبحانه العالم.

التنبيه السابع: تعرض صاحب الكفاية في التنبيه الثامن الذي ذكره عقيب البحث في الأصل المثبت إلى جهات ثلاث:

الأولى: انه لا فرق بين ترتب الأثر على المستصحب رأسا وبلا واسطة، وبين ترتبه بواسطة عنوان كلي يتطبق عليه ويحمل عليه بالحمل الشائع، سواء كان منتزعا عن مرتبة ذاته كالانسان وفرده، او منتزعا عن بعض عوارضه مما يكـون من الخـارج المحمـول كالامر الانتزاعي بالنسبة الى منشاء انتزاعه، كالفوق والسقف والأب وزيد. دون ما كان منتزعا عن بعض عوارضه المتأصلة «المحمول بالضميمة» كالأسود والأبيض بالنسبة إلى معنونه.

وعلل ذلك: بان الأثر في الصورتين الأوليين يكون للمستصحب حقيقة لعدم ما يكون بحذاء الكلي في الخارج سواه. وعليه فالاستصحاب في الصورتين لا يكون مثبتا.

الثـانية: انه لا فرق في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مجعولاً شرعاً بنفسه أو بمنشاء انتزاعه، كالجزئية والشرطية، فانها بيد الشارع رفعاً ووضعاً ولو بلحاظ ووضع منشأ انتزاعها ورفعه. وعليه فاستصحاب الشرط لترتيب الشرطية لا يكون من الأصل المثبت كما توهم.

الثالثة: ان الأثر الشرعي المستصحب أو المترتب على المستصحب لا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يختلف الحال فيه بين أن يكون وجود الحكم او عدمه، لان عدم التكليف بيد الشارع كثبوته، ولا يعتبر في الاستصحاب اكثر من أن يكون المجعول بيد الشارع رفعاً ووضعاً، سواء كان حكما أو لم يكن.

وعليه، فلا مانع من استصحاب عدم التكليف في اثبات البراءة.

ولا وجه لاستشكال الشيخ (رحمه الله) فيه: بان عدم استحقاق العقاب في الآخرة الذي يراد ترتيبه عليه ليس من اللوازم المجعولة[1].

والسر في عدم صحة هذا الاشكال: ان عدم استحقاق العقوبة وان لم يكن بمجعول، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول بعد ان كان المستصحب بنفسه مما أمره بيد الشارع، فيجري فيه الاستصحاب ويترتب عليه عدم الاستحقاق، لأنه من لوازم عدم المنع أعم من الواقعي والظاهري. هذا ما أفاده في الكفاية[2].

ولا يخفى عليك انه كان ينبغي الحاق هذا المبحث بمبحث الأصل المثبت، لأنه من شؤونه ومتفرعاته، لا جعله مبحثا مستقلا برأسه.

وكيف كان فلابد من التعرض الى كل جهة من جهات كلامه على حدّه، فنقول:

اما الجهة الأولى: فهي على ما يبدو لا تخلو عن غموض في المراد، بحيث يكون له صورة وجيهة. وذلك لأن الصور المتصورة في دخالة العنوان الانتزاعي في ترتب الحكم متعددة، لأن موضوع الأثر إما وجود العنوان بما هو، كوجود عنوان الفوق والتحت والأب والابن وغير ذلك. وامّا وجود الذات مع الخصوصية التي ينتزع عنها العنوان الخاص.

واما الذات التي ينطبق عليها العنوان الخاص.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٠٤ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤١٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

فعلى الأول، يمكن اجراء الاستصحاب في نفس العنوان اذا كانت له حالة سابقة، فيستصحب وجود عنوان الأب والإبن.

وعلى الثاني، يمكن اجراء الاستصحاب مع الشك في وجود الذات المتصفة بالخصوصية مع الحالة السابقة، فيستصحب وجودها اذا كان مشكوكا، او اتصافها بالخصوصية اذا كان اصل وجودها معلوما والخصوصية مجهولة.

وعلى الثالث، فإن كان الشك في اصل وجود الذات، أشكل الاستصحاب لأن استصحاب وجود العنوان او وجود الذات مع الخصوصية لا يوجد بثبوت الانطباق إلا بالملازمة. نعم مع العلم بوجود الذات والشك في بقاء الانطباق يستصحب كونها منطبقة للعنوان. ولا يخفى وضوح الحكم في هذه الصور، ولا موهم لأمر آخر فيها.

وعليه، مراد صاحب الكفاية ان كان هو استصحاب نفس العنوان وترتيب آثاره، فهو مما لا اشكال فيه ولا موهم بكونه من الاصول المثبتة، كي يحتاج الى تنبيه والفات نظر. وان كان هو استصحاب الفرد لترتيب آثار العنوان اللازم لبقائه لا لحدوثه، كاستصحاب وجود زيد لترتيب آثار وجود الأب، او استصحاب بقاء الجسم على ما كان لترتيب أثر كونه فوقا، فهذا من اوضح انحاء الأصل المثبت، وهل يتوهم أحد صحة جريان الأصل المزبور؟. فما أفاده (قدس سره) غير واضح المراد.

نعم، بالنسبة إلى الكلي الطبيعي وفرده يصح استصحاب الفرد لترتيب أثر الكلي، لأجل ان وجود الفرد وجود للكلي، فاستصحابه استصحاب الكلي الموجود في ضمنه. وليس الأمر كذلك في العنوان الانتزاعي ومعنونه.

ولا ندري ما فهم المحقق الأصفهاني (قدس سره)[1] من كلام الكفاية

---

(١) الاصفهاني، المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ١٠٢ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الذي ردد في مراده بين ان يراد بالعنوان العنوان الاشتقاقي بلحاظ قيام مبدئه بالـذات، فذهب الى أنه فرق بين ما كان مبدؤه قائما بقيام انتزاعي او بقيام انضمامي. مما يظهر منه انه صحح كلام الكفاية في نفسه، لكنه أورد عليه بعدم صحة تخصيصه بالعنوان القائم مبدؤه بقيام انتزاعي؟.

فهل فهم أنه يريد جريان الاستصحاب في العنوان نفسه؟ الذي عرفت أنه لا موهم لكونه من الأصول المثبتة حتى يتعرض صاحب الكفاية لدفعه. أم فهم انه يريد جريان الاستصحاب في المعنون لترتيب آثار العنوان ـ كما قد يظهر ذلك من قوله: «فتلخص مما ذكرنا..» وان لم يظهر من صدر كلامه ـ الذي عرفت انه من أوضح أنحاء الأصل المثبت، اذ وجود الذات يلازم وجود العنوان، فكيف يثبت باستصحابها أثره؟. فتسليمه (قدس سره) ذلك لا نعرف له وجها.

وبالجملة: لم يتضح لنا مراد صاحب الكفاية، كما لم يتضح لنا ما أفاده المحقق الأصفهاني وتبعه غيره[1]. والله سبحانه هو العاصم.

اما الجهة الثانية: فقد تقدم في مبحث الأحكام الوضعية بيان عدم صحة جريان الأصل في الجزئية والشرطية، لعدم قابليتها للجعل ولا أثر عملي يترتب عليها أصلا، ولازمه عدم صحة جريان الأصل في ذات الجزء والشرط لترتيب الجزئية والشرطية ولا نعيد. فراجع.

وامّـا الجهـة الثالثة: فقد تقدم غير مرة ـ في مبحث البراءة، وتأسيس الأصـل في باب الحجية، وفي مبحث استصحـاب الأحكام الكلية ـ التعرض تفصيلا واشارة الى عدم جريان استصحاب عدم التكليف وبيان ما أُثير حوله من اشكالات.

وعمدة ما يمكن ان يقال في منعه هو: ان دليل الاستصحاب اما ان يكون

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٣ / ١٧١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

متكفلا للتعبد ببقاء المشكوك رأساً. أو يكون متكفلاً للأمر بمعاملة المتيقن معاملة البقاء، ويكون هذا إرشاداً للتعبد ببقاء المتيقن إن كان حكما، او حكمه ان كان موضوعاً. وليس الأمر بعدم النقض امرا مولوياً الزاميا، كيف والاستصحاب يجري في غير الاحكام الالزامية من اباحة واستحباب وكراهة، ولا معنى للالزام بعدم النقض عملا في مواردها.

فإن كان مفاد دليل الاستصحاب هو الأول، فمن الواضح ان التعبد بعـدم شيء لا معنى له اذا كان معدوما حقيقة، بل اعتبار العدم يعرض على الشيء بلحاظ فرض وجوده، فيعتبر الموجود معدوماً. وهكذا اعتبار الوجود انما يعرض على المعدوم، والا فالموجود لا معنى لاعتباره موجوداً.

وعليه، نقول: ان التعبد بعدم الحكم المشكوك في حق الشاك لا يرجع الى نفي التكليف الواقعي حقيقة والغائه رأسا، فإنه خلاف المفروض في الأحكام الواقعية، وانما يرجع الى التعبد بعدمه ظاهراً يعني في حق الشاك بما هو شاك.

ومن الواضح أن الشاك بما هو شاك لم يثبت في حقه حكم كي يصح التعبد بعدمه. إذن فلا معنى للتعبد بعدم الحكم في حق الشاك للعلم بعدم ثبوت الحكم في حقه، اذ الفرض انه لم يثبت إلزام شرعي ظاهري في مرحلة الشك.

وإن كان مفاد دليل الاستصحاب هو الثاني ـ كما قربناه فيما تقدم ـ، فلا يشمل عدم التكليف، وذلك لأن استفادة التعبد من الأمر بمعاملة المتيقن معاملة البقاء إنما كان بالملازمة العقلية او العرفية، بلحاظ كونه في مقام التشريع والجعل.

وهذا انما يتم لو فرض انه ليس هناك ما يقتضي المعاملة معاملة البقاء، اما مع وجود ما يقتضي ذلك فلا تتم الملازمة، وبدونها يكون المدلول المطابقي قاصر الشمول. وما نحن فيه كذلك، اذ بعد فرض عدم تحقق الالزام الشرعي الـظاهـري يكون مقتضى حكم العقل هو البراءة وعدم الكلفة بالنسبة إلى التكليف المشكوك، ومرجع ذلك الى معاملة عدم التكليف معاملة البقاء، فلا مجال

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حينئذ لشمول دليل الاستصحاب لعدم تحقق الملازمة المصححة لشمول الدليل لمورده.

وبذلك ظهر: ان دعوى جريان الاستصحاب في عدم التكليف لا ترجع الى محصل، وليس الوجه فيه ما قيل من انه تحصيل الحاصل، أو من اردء انحائه. فقد عرفت التفصي عن ذلك، بل العمدة ما ذكرناه هنا، فتأمل فيه وتدبر.

ثم ان ارتباط هذا المبحث بمبحث الأصل المثبت من جهة ملاكه وهو كون مفاد الاستصحاب التعبد بالامور المجعولة دون غيرها، حيث يقع الكلام في ان عدم التكليف قابل للجعل أو لا، والأمر سهل.

التنبيه الثامن: أشار صاحب الكفاية (رحمه الله): إلى أن ما ذكر من عدم ترتب الآثار غير المجعولة على المستصحب او الآثار المجعولة المترتبة على اللازم غير المجعول للمستصحب، انما هو فيما كانت الملازمة للوجود الواقعي للمستصحب. اما اذا فرض ان اللازم العقلي لازم للأعم من الوجود الواقعي للمستصحب والوجود الظاهري، كان مترتبا على المستصحب لا محالة، لتحقق موضوعه واقعا وحقيقة، وذلك مثل وجوب الاطاعة المترتب عقلا على ثبوت الحكم الشرعي الواقعي والظاهري، فإذا ثبت الوجوب الشرعي بالاستصحاب ترتب عليه الحكم بوجوب الاطاعة قهراً[1].

وهذا الأمر واضح، وكان ينبغي ان يجعل من توابع الأصل المثبت، لا ان يفرد له تنبيه على حدّه. والأمر سهل.

التنبيه التاسع: قد يتوهم ان المستصحب لابد ان يكون حكما او موضوعا ذا حكم في مرحلة الحدوث.

ولعل الوجه فيه هو ان الاستصحاب عبارة عن الابقاء الشرعي بضميمة

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤١٧ ـ ٤١٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ان مرجعه الى جعل الحكم المماثل، وهذا لا يصح إلا إذا كان المتيقن حكما شرعياً، وإلا لم يكن الحكم المجعول في مقام الشك ابقاء شرعيا للمتيقن.

ولكنه توهم فاسد، اذ لم يؤخذ في دليل الاستصحاب هذا العنوان ـ أعني: عنوان الإبقاء ـ، بل المأخوذ فيه هو عدم النقض عملاً ومعاملة المتيقن السابق معاملة الباقي لاحقا، وهذا لا يستلزم أكثر من كون المتيقن بقاء حكما شرعياً او ذا حكم شرعي بقاء، ويكون المجعول حكما مماثلا للمشكوك على تقدير وجوده واقعا. ولا يعتبر ان يكون كذلك حدوثا، لعدم تكفل الدليل للابقاء، بل للامر بالعمل في مقام الشك عمل الباقي واقعا، فانتبه.

ولعل إلى ما ذكرناه من وجه التوهم ودفعه ينظر صاحب الكفاية في تعليله بقوله: «وذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه والعمل، كما اذا قطع بارتفاعه يقينا»[1]. فلاحظ والله سبحانه هو العالم العاصم الموفق الهادي الى سواء السبيل وهو حسبنا ونعم الوكيل.[2]

التنبيه العاشر:[3] الشك تارة يكون في حدوث الحادث وعدمه. واخرى يكون في تقدمه وتأخره مع العلم بحصوله في زمان خاص.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمّد كاظم. كفاية الاصول/ ٤١٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الى هنا نقف عن الاستمرار في كتابة الدروس لانا قد كتبنا التنبيهات الآتية إلى أواخر مباحث التعادل والتراجيح عند حضورنا دروس الدورة السابقة، وقد رأيت الاكتفاء بالتنبيه على مواضع الاختلاف والزايادات في هذه الدورة على هامش الكتابات السابقة. والحمد لله تعالى شأنه أولاً وأخراً ونسأله أن يوفقنا للعلم والعمل الصالح إنه سميع مجيب. وقع الفراغ منه الاثنين المصادف ١٨ / ع٢ / ١٣٩٣ هـ. وأنا الاقل عبد الصاحب الحكيم.

(٣) ذكر (قدس سره) عندما حضر درس المقرر له ـ دام ظله ـ في تاريخ ١ / ١٢ / ٨١ كان هذا التنبيه الحادي عشر ولكن بحسب ترتيب هذه الدورة فهو العاشر.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فالأول: لا اشكال في جريان الاستصحاب فيه، وهو محط الكلام سابقا.

والثاني: ـ وهو مورد الكلام في هذا التنبيه ـ: يدور الكلام فيه في محورين:

المحور الاول: ما كان الملحوظ فيه التقدم والتأخر بالاضافة الى أجزاء الـزمـان، كالشك في حصول موت زيد يوم الجمعة مع العلم به في يوم السبت، والعلم بعدمه يوم الخميس.

المحور الثاني:ما كان الملحوظ فيه التقدم والتأخر بالاضافة إلى حادث زماني آخر، كالشكّ في تقدّم موت المورث على اسلام الوارث أو تاخرّه عنه، مع العلم بتحققهما في يوم السبت وعدم تحققهما في يوم الخميس.

اما المحور الأول ـ وهو الشك بلحاظ اجزاء الزمان ـ، فقد ذكر الشيخ[1] والمحقق الخـراسـاني[2] (قـدس سرهمـا): انـه يجري استصحاب العدم فيه، فيستصحب في المثال عدم الموت الى يوم الجمعة، اما بالنسبة للأثار الشرعية فهي ثلاثة.

الأول: الآثار المترتبة على عدم الموت يوم الجمعة ولا اشكال في ترتبها على الاستصحاب المذكور.

الثاني: الآثار المترتبة على الحدوث في يوم السبت، والحال فيها يختلف لأن الحدوث اما أن يكون بسيطاً أو مركباً فان كان الحدوث أمراً بسيطاً ينتزع عن وجود الشيء في زمان وعدمه في زمان آخر فلا تثبت آثاره باستصحاب العدم الى يوم الجمعة، لأنه إنما يثبت العدم في يوم الجمعة لا أكثر، فيكون من الاصول المثبتة بالنسبة إلى الحدوث. نعم مع القول بخفاء الواسطة عرفا في المورد، وترتيب الآثار مع خفائها، تترتب الآثار المذكورة على الاستصحاب. وإن كان الحدوث

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٨٧ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤١٩ ـ طبعة موسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أمراً مركبا من وجود الشيء في زمان وعدمه في الزمان الذي قبله، ترتبت آثار الحدوث على الاستصحاب لثبوت الحدوث باحراز احد جزئيه بالوجدان، وهو الوجود في يوم السبت، والآخر بالاصل، وهو العدم في يوم الجمعة، فيتم الموضوع ويتحقق فتترتب عليه آثاره.

الثالث: الآثار المترتبة على عنوان التأخر عن يوم الجمعة، وهي لا تثبت لكون التأخر أمرا وجوديا بسيطا منتزعا، فالاستصحاب مثبت بالنسبة اليه، فلا تترتب عليه آثاره لعدم ثبوته بالاستصحاب إلا على القول بخفاء الواسطة عرفا وترتيب الآثار معه.

وامّا المحور الثاني ـ وهو الشك بلحاظ حادث زماني آخر ـ فتارة يجهل بتاريخ كلا الحادثين.

واخرى يعلم بتاريخ احدهما دون الآخر فالكلام في موردين:

المورد الأول: الجهل بتاريخ كلا الحادثين، وقد ذكر له صاحب الكفاية (رحمه الله) أقساما أربعة:

القسم الأول: ان يكون الاثر مترتبا على الوجود بنحو خاص من التقدم والتأخر والتقارن بمفاد كان التامة، فقد ذكر (رحمه الله) ان الأثر ان كان مترتبا على الوجود الخاص لأحدهما فقد جرى استصحاب عدمه بلا اشكال. وان كان مترتبا على الوجود بكل انحائه تعارض الاستصحاب، لأن استصحاب العدم باحد الأنحاء يُعارض استصحاب العدم بالنحوين الآخرين. وكذا لو كان الاثر مترتبا على الوجود الخاص لكل من الحادثين، فان استصحاب العدم في احدهما يعارض باستصحابه في الآخر[1].

ولابد من التعرض في هذا المورد الى امرين:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤١٩ ـ طبعة موسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأمر الأول: في بيان مراد صاحب الكفاية من ترتب الأثر على الوجود بنحو خاص من التقدم والتأخر والتقارن بشكل نحتفظ فيه على جهتين:

احداهما: كون الوجود المترتب عليه الأثر بمفاد كان التامة. والثانية: ملاحظة الخصوصية مع الوجود. وقد فسرت بوجوه ثلاثة:

الأول: ان الأثر مترتب على الوجود بمفاد كان التامة والخصوصية مأخوذة ظرفاً للوجود، فيكون المعنى: ان الأثر مترتب على الوجود في زمان متأخر أو متقدم أو مقارن. فالأثر مترتب على الوجود بمفاد كان التامة ولكن ظرفه هو الزمان المتأخر او المتقدم او المقارن. فالجهتان محافظ عليهما في هذا التفسير كما لا يخفى.

ولكن هذا التفسير غير مراد صاحب الكفاية قطعا، لأنه قد حكم بجريان استصحاب العدم فيما اذا كان الأثر مترتبا على الوجود بنحو التأخر، وانه يعارض استصحاب العدم فيما لو كان للوجود بنحويه الآخرين أثرٌ أيضاً. مع ان لازم هذا التفسير عدم جريان استصحاب العدم فيما لو ترتب الأثر على الوجود بنحو التأخر، للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه، لأنه في الزمان المتأخر يصدق ان احد الحادثين موجود في زمان متأخر عن الحادث الآخر.

الوجه الثاني: ان الأثر مترتب على التقدم والتأخر والتقارن بمفاد كان التامة.

وهذا التفسير وان لم يرد عليه ما ورد على التفسير الأول لأن التأخر غير محرز، ولكنه بعيد عن ظاهر عبارة الكفاية، لأن ظاهرها كون الأثر مترتباً على الوجود بمفاد كان التامة بالنحو الخاص، لا كونه مترتباً على النحو الخاص كما يتضمنه التفسير.

الوجه الثالث ـ وهو المختار ـ وبيانه: ان الأمور الانتزاعية تنتزع عن الذات باعتبار تخصصها بخصوصية غير زائدة في الوجود عن اصل الذات،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فالفوقية تنتزع عن السقف باعتبار تخصصه بخصوصية، وهذه الخصوصية غير زائدة عن ذاته.

والتقدم وأخواه من الأمور الانتزاعية التي تنتزع عن الوجود باعتبار خصوصية فيه غير زائدة عن ذاته.

فمراد صاحب الكفاية يكون: ان الأثر مترتب على حصة خاصة من الوجود اذا لوحظت انتزع عنها وصف التأخر او التقدم او التقارن، وبهذا التفسير نكون قد حافظنا على كلتا الجهتين، فالاثر مترتب على الوجود بمفاد كان التامة، والخصوصية من التقدم والتقارن والتأخر ملحوظة.

ولا يرد عليه ما ورد على التفسير الأول، لعدم العلم بانتقاض الحالة السابقة بالنسبة الى الحصة الخاصة المتنزع عنها وصف التأخر لا مكان ان يكون الوجود بنحو خاص ينتزع عنه عنوان التقدم في حدوثه، فيمكن اجراء استصحاب العدم في صورة ترتب الأثر على الوجود بنحو التأخر[1].

الأمر الثاني: حول ما ذكره من المعارضة بين الاصول في صورة ترتب الأثر على الوجود بكل من انحائه، او على وجود كل من الحادثين بنحو خاص.

فنقول: المعارضه في صورة ترتب الأثر على الوجود بكل من انحائه مسلمة.

واما في صورة ترتيبة على وجود كل من الحادثين بنحو خاص فلا.

فان استصحاب عدم وجود الموت الخاص من التقدم مثلا لا يعارض استصحاب عدم وجود الاسلام الخاص، لإمكان ان يكون وجودهما متقارنا.

القسم الثاني: ان يكون الأثر مترتبا على الوجود المتصف بالتقدم او

---

(١) في جريان هذا الاستصحاب اشكال يظهر مما تقدم في الاشكال في جريان استصحاب اول الشهر في بعضفروع الاصل المثبت. فراجع لكنه يبتني على ان لا تكون الخصوصية الانتزاعية من كيفيات وجود الذات بحيث ليس غير وجود الذات شيءآخر والصحيح هو ذلك.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التقارن او التأخر بمفاد كان الناقصة. وقد حكم (قدس سره) بعدم جريان الاستصحاب في هذا المورد لعدم اليقين السابق.

ولكن في اطلاقه تامل يتضح بتقديم مقدمتين:

الأولى: انـه اذا اخذ أمران في موضوع حكم، فتارة يؤخذان موضوعا للحكم بلا لحاظ أمر زائد عليهما، بل الملحوظ في تحقق الأثر كونهما معاً. واخرى يؤخذان مع لحاظ امر زائد عليهما وهو تقيد احدهما بزمان الآخر واتصافه به، فيكون الموضوع هو الأمر المقيد بشيء وجودي او عدمي.

ويصطلح على الشكل الأول بالتركيب، وعلى الثاني بالتقيد.

المقدمة الثانية: قد ذكرنا سابقا ان الصفات المقيد بها موضوعات الأحكام..

تارة: تكون لاحقة للحادث بمعنى انها عارضة عليه بعد حدوثه، كالعدالة والعلم والشجاعة وغيرها. وجريان الاستصحاب في مثل هذه الصفات واضح لوجود حالة سابقة للحادث وهو عدمها، فمع الشك فيها يستصحب عدمها.

واخـرى: تكون مقارنة لحدوثه، بمعنى انه حين وجوده اما ان يكون متصفا بالصفة او بغيرها، بحيث لا تكون هذه الصفة مسبوقة بالعدم بعد حدوث الحادث ثم تعرض عليه، كالقرشية وغيرها، والعربية وغيرها.

والشك في هذه الصفات هو مورد استصحاب العدم الازلي الذي وقع الكلام فيه فيما اذا ورد عام ثم ورد خاص موضوعه مقيد باحدى هذه الصفات، وشك في فرد انه من افراد الخاص كي يشمله حكمه أو لا، كما لو ورد: «اكرم العلماء» ثم ورد: «لا تكرم الامويين» وشك في فرد عالم انه أموي أو لا، ولما كان العام لا يجوز التمسك به في الشبهة المصداقية، فهل هناك اصل موضوعي يعين الوظيفة العملية؟. وقع الكلام في ذلك.

وينشـاء الخـلاف في جريان الاستصحاب العدم الأزلي في المورد، من

الاختلاف في ان عنوان الخاص بعد وروده هل يستوجب تقيد الباقي بشيء أو لا يستوجب سوى اخذ عدمَ العنوان في موضوع حكم العام بنحو التركيب ـ المصطلح عليه بالعدم المحمولي في قبال العدم النعتي المأخوذ قيداً ـ ؟.

فعلى الأول: لا يجدي استصحاب عدم الوصف في اثبات عدم تقيد الفرد، واستصحاب عدم تقيد الفرد غير ممكن لعدم اليقين السابق بعدم تقيد هذا الفرد.

وعلى الثاني: يكون استصحاب عدم تحقق الوصف مجديا إذ لا نحتاج في إثبات حكم العام إلا الى احراز الجزئين، فالاستصحاب يثبت احدهما وهو عدم الأموي، والجزء الثاني وهو العالِم محرز بالوجدان فيتم الموضوع ويثبت الحكم.

وعليه، فاستصحاب العدم الازلي المصطلح انما يصح على القول بالثاني.

وقد اختار المحقق الخراساني (رحمه الله) الثاني كما هو صريح عبارته في مباحث العام والخاص[1]. ولذلك أجرى استصحاب عدم القرشية في ادخال المرأة المشكوكة تحت حكم العام.

اِذا عرفتَ هذا فتحقيق الحال في القسم الثاني بنحو يتضح به الاشكال على المحقق الخراساني: ان الحكم فيه..

ان لم يكن له تعلق بذات الموضوع، بل لا علاقة للموضوع به الا كونه موضوعا له ـ كما لو قال: «اذا وجد زيد الهاشمي وجب عليك التصدق» ـ، فاستصحاب العدم جار سواء قلنا باستصحاب العدم الازلي أو لا: كما يستصحب عدم وجود زيد الهاشمي في نفي وجوب التصدق مع الشك، وان لم يحرز ان هذا الفرد غير هاشمي[2].

وان كان له تعلق بذات الموضوع ـ مثل ما لو قال: «اذا وجد زيد

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٢٣ ـ طبعة موسسة آل البيت (ع).

(٢) في جريان مثل هذا الاستصحاب اشكال يظهر مما ذكره ـ دام ظله ـ في البحث الاصل المثبت عند التعرض لجريان استصحاب اول الشهر فراجع. (منه عفي عنه).

الهاشمي فاكرمه» ـ. فان كان بنحو التخصيص لحكم عام آخر، فاستصحاب العدم جار عند القائل باستصحاب العدم الأزلي كصاحب الكفاية. وان لم يكن بنحو التخصيص لم يجرِ الاستصحاب لعدم احراز عدم اتصاف هذا الوجود بهذا الوصف مع الحاجة اليه في اثبات الحكم الآخر له، لاخذ العدم فيه بنحو التقييد لا التركيب. فقد ظهر لك ما في اطلاق صاحب الكفاية لعدم جريان الاستصحاب، فان عدم جريانه يتم في الصورة الاخيرة فقط دون جميع الصور.

القسم الثالث: ان يكون الاثر مترتباً علىٰ احد الحادثين متصفا بالعدم في زمان حدوث الآخر بمفاد ليس الناقصة. وقد حكم صاحب الكفاية (رحمه الله) بعدم جريان الاستصحاب فيه لعدم اليقين السابق بحدوثه كذلك في زمان[٢].

والكلام فيه عين الكلام الذي عرفته في القسم الثاني[١].

القسم الرابع: ان يكون الاثر مترتبا على عدم احدهما او كل منهما في زمان الاخر بمفاد ليس التامة. وقد صار هذا القسم مجالاً للكلام ومحطا للنقض والابرام وقد ذكر للمنع في جريان الاستصحاب فيه وجوه:

الوجه الاول: ما اختاره صاحب الكفاية (رحمه الله) من عدم جريان استصحاب العدم، لعدم امكان التمسك بعموم دليل التعبد بالاستصحاب في المورد، لكون الشبهة مصداقية، وذلك لاعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين في جريان الاستصحاب [٣].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤١٩ ـ طبعة موسسة آل البيت (ع).

(٢) لكن لايجري فيه الاشكال المبني على استصحاب العدم الازلي لان الكلام في استصحاب العدم الازلي فيما اذا كان عنوان الخاص وجودياكي يتقدم العام بعدمه لا ما اذا كان عدمياً، كما اذا ورد: «اكرم العلماء» ثم ورد: «لاتكرم من ليس بعادل» فانه لا ياتي فيه حديث التقيد بعنوان عدمي كما هو واضح. وما نحن فيه من هذا القبيل كما لايخفى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٢٠ ـ طبعة موسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والمراد من زماني الشك واليقين هنا المعتبر اتصالهما هو المشكوك زمانا والمتيقن، لا نفس صفة الشك واليقين. وهذا عند من يقول بكون كل من الشك واليقين في الروايات مأخوذاً بنحو المرآتية عن المتيقن والمشكوك ـ كما عليه الشيخ (رحمه الله)[1] ـ فواضح. واما عند من يقول بان المراد منهما في الروايات صفتا اليقين والشك دون المتيقن والمشكوك، فلانه لا اشكال في عدم اعتبار تقدم زمان نفس اليقين على الشك، فقد يتقدم الشك على اليقين، وانما يصحح نسبة النقض الى اليقين بلحاظ انتقاض المتيقن.

والوجه في اعتبار اتصال المشكوك بالمتيقن زمانا، هو دخله في تحقق صدق النقض، اذ بدون الاتصال لا يصدق النقض المنهي عنه. بيان ذلك: ان النقض انما يصدق في صورة ما اذا كان متعلق الشك ومتعلق اليقين أمراً واحداً مع الغاء خصوصية الزمان الموجبة لتعلق الشك في البقاء واليقين بالحدوث، بمعنى انه اذا غض النظر عن اختلاف المتعلقين زمانا كانا أمراً واحدا، وعند ذلك يصدق النقض عند عدم العمل بالمتيقن. ومع انفصال زمان المشكوك عن زمان المتيقن لا يتحقق النقض لعدم كون المتيقن والمشكوك أمراً واحداً حتى مع الغاء خصوصية الزمان، فمثلا لو علمنا بعدالة زيد عند الصباح ثم علمنا بفسقه حين الزوال، ثم شككنا بعدالته بعد الزوال، فالحكم بعدم عدالته بعد الزوال لا يُعد نقضا لليقين بعدالته حين الصباح ولو مسامحة كي يشمله دليل: «لا تنقض»، لأن المشكوك غير المتيقن. فالنقض لا يصدق بعد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين، بل انما يصدق في صورة اتصالهما.

وعليه، فلابد من اعتبار الاتصال كي يصدق النقض في مورده، فيكون مشمولا للنهي العام. ولاجل ذلك لم تجر أدلة الاستصحاب مع الشك في الاتصال

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٣٦ ـ الطبعة الاولى.

وعدمه، للشك في صدق النقض حينئذ كي يشمله النهي، وعدمه كي لا يشمله، فتكون الشبهة مصداقية ويمتنع التمسك بالعموم فيها.

وقد حمل السيد الخوئي (حفظه‌الله) كلام الآخوند على ارادة اتصال صفتي اليقين والشك لا المتيقن والمشكوك. ووجّهه: باستظهار ذلك من بعض روايات الاستصحاب الظاهرة في كون الشك متصلا باليقين، كقوله (ع): «اذا كنت على يقين... فشككت» فان ظاهر الفاء كون الشك متصلا باليقين ومتأخراً عنه زمانا.

واورد عليه: بان التعبير المذكور مبني على ما هو المتعارف والغالب في موارد الاستصحاب من تحقق الشك بعد اليقين، فلا يصح التمسك به في اثبات اعتبار اتصال[1] اليقين والشك.

ولكن لا وجه لما ذكره (حفظه‌الله) بعد ما عرفت ارادته المتيقن والمشكوك لا صفتي اليقين والشك، كي يستشهد له بالرواية ويورد عليه، كيف؟ وقد جعل ظهور الرواية البدوي قرينة على ارادة قاعدة اليقين منها مما يكشف بوضوح ان خصوصية سبق اليقين غير معتبرة في الاستصحاب بتاتاً، فلا يحتمل في حق صاحب الكفاية انه يرى لزوم سبق اليقين واتصاله بالشك.

اذا عرفت هذا، فذهاب المحقق الخراساني (قدس سره) الى عدم جريان استصحاب العدم المذكور انما كان لأجل عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فلا يحرز صدق النقض، فلا يمكن التعبد بالاستصحاب لمصداقية الشبهة.

وتوضيحه: ان لدينا آنات ثلاث: الأول، يحرز فيه عدم كل من الحادثين. والثاني: يحرز فيه حدوث أحدهما. والثالث: يحرز فيه حدوث الآخر. فكل منهما يحتمل حدوثه في الآن الثاني وفي الآن الثالث، وزمان الشك في احدهما هو زمان

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور، مصباح الاصول ٣ / ١٨٣ ـ الطبعة الاولى.

وجود الآخر، وهو مرددٌ بين الآن الثاني والآن الثالث. فان كان الآن الثاني كان زمان الشك متصلا بزمان اليقين. وان كان الآن الثالث كان زمان الشك منفصلا عن زمان اليقين، فينشأ التردد في حصول الاتصال وعدمه، ومنه ينشأ التردد في صدق النقض، ومعه لا يصح إجراء الاستصحاب كما لا يخفى.

وقد اورد عليه المحقق النائيني ـ كما في أجود التقريرات ـ: بانه لا مجال للتردد في حصول الاتصال وعدمه، لأن الشك واليقين من الصفات الوجدانية التي لا تقبل التردد، فلا معنى لحصول الشبهة المصداقية بالنسبة الى الشك واليقين، والشك هاهنا حاصل فيحرز الاتصال ويجري الاستصحاب[1].

وهذا الاشكال مبني على ارادة صفتي اليقين والشك من اليقين والشك في موضوع الاتصال، لا المتيقن والمشكوك، وتفسير اليقين والشك في المورد بذلك، فان اليقين والشك من الأمور الوجدانية التي لا تقبل التردد. امّا بناء على تفسيرهما بالمتيقن والمشكوك ـ كما عرفت ـ فلا يرد هذا الاشكال، لكونهما حينئذ من الصفات الواقعية التي تقبل الشك ـ كما اعترف به المحقق المذكور ـ. فمنشأ الاختلاف هو الاختلاف في مراد صاحب الكفاية باليقين والشك في المقام، فالمحقق النائيني تخيل بان المراد صفة اليقين وصفة الشك ـ عطفا على اليقين والشك المأخوذ في الروايات ـ فأورد عليه بما عرفت. ولكنك عرفت عدم ارادة نفس الصفة، بل المتيقن والمشكوك، للجزم بعدم اعتبار صاحب الكفاية تقدم زمان اليقين على زمان الشك. فالتفت.

هذا، مضافا الى انه لو فرض انه (قدس سره) يلحظ نفس وصفي اليقين والشك، فلا يرد عليه ما ذكر، وذلك لأن مدعاه الشك في اتصال زماني اليقين والشك لا الشك في نفس اليقين والشك، فهو قد فرض حصول اليقين في زمان

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٤٢٩ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وحصول الشك في زمان آخر، وانما يشك في اتصال الزمانين. واتصال الزمانين ليس من الامور الوجدانية التي لا تقبل الشك. فانتبه ولاحظ.

وهذا الذي ذكرناه في بيان عبارة الكفاية هو احد التفسيرات لعبارته المغلقة حيث فسرت بتفسيرات اخرى تعرفها فيما بعد انشاء الله تعالى.

وقد اورد على نفسه ايراداً تحت عنوان: «لا يقال...» وحاصل الايراد: ان اتصال زمان الشك بزمان اليقين محرز في المقام، لأن زمان الشك هو مجموع الزمانين حيث يشك في حدوث كل من الحادثين في احد الزمانين، وهو متصل بزمان اليقين ـ أعني الآن الأول ـ، واذا استصحب العدم في مجموع الزمانين فقد ثبت العدم في زمان الحادث الآخر لعدم خروجه عنهما.

وقد دفع الايراد المذكور بعبارة لا تخلو عن اغلاق[1].

وقد فسرت: بان مجموع الزمانين انما يكون زمانا للشك اذا لوحظ العدم مضافا الى عمود الزمان، اما اذا لوحظ مضافا الى حادث آخر ـ كما هو المفروض ـ فلا يكون مجموعهما زمان الشك، لأن زمان الحادث الآخر احد الآنين لا كليهما، وهو غير محرز فلا يحرز الاتصال.

واورد عليه:بان كون الملحوظ اضافته الى حادث آخر لا يضر في اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لأنه على تقدير كون زمان الحادث الآخر واقعا هو الآن الثالث فالآن الثاني ايضا زمان الشك في العدم، لأن اختلاف اللحاظ لا يوجب عدم كونه زمان الشك، وعدم كون التعبد في الآن الثاني موضوعا للاثر، لا يضر لعدم اعتبار ترتب الأثر على الشك حدوثا بل بقاء وفي حال الاستصحاب .

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٢٠ ـ طبعة موسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وهذا الايراد انما يرد بناء على ما هو ظاهر العبارة من امكان لحاظ العدم، مضافا الى أجزاء الزمان، ومضافا الى حادث آخر. غاية الأمر ان الاضافة الى أجزاء الزمان غير ملحوظة، والتفسير المذكور ناشئ من ذلك .

ولكنه خلاف المراد، لأنّ مجموع الزمانين لا يكون زمان الشك في كل من الحادثين اذا لوحظ مضافا الى اجزاء الزمان، للعلم بانتقاض الحالة السابقة في الآن الثالث.

وعليه، فلا يمكن لحاظ العدم مضافا الى اجزاء الزمان، لأن المفروض ان الأثر انما يترتب فيما اذا امكن سراية التعبد الى الزمان الثالث حتى يثبت العدم في زمان الحادث الآخر، وهو لا يمكن في المورد للعلم بانتقاض الحالة السابقة. فلابد من تقييد الزمان بخصوصية زائدة حتى يحصل الشك فيه ويسري الى مجموع الزمانين، وذلك يكون لفرض لحاظه بالاضافة الى زمان الحادث الآخر. لسراية التعبد الى الآن الثالث، لاحتمال كون الحادث الآخر في ذلك الآن وفي الآن الثاني. واذا فرض ملاحظة العدم بالاضافة الى الحادث الآخر جاء النفي المدعى، وهو عدم احراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك، لتردد زمان الآخر بين الآنين الثاني والثالث، فلا يكون الآن الثاني زمانا للشك على تقدير كون زمان الحادث الآخر هو الآن الثالث. فيتحقق انفصال زمان الشك عن زمان اليقين، وحيث يتردد زمان الحادث الآخر بين الآنين لا يتحقق احراز الاتصال، فلا يصح إجراء استصحاب العدم الى زمان الاسلام، لعدم احراز زمان الاسلام، فلا يكون زمانا للشك رابطاً بين الآن الأول والآن الثاني.

ومن هنا تعرف ان مراد الكفاية هو ان مجموع الزمانين مسلم الاتصال لو لوحظ العدم بالاضافة الى أجزاء الزمان، ولكنه حيث لم يلحظ كذلك لعدم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

امكانه ولوحظ بالاضافة الى حادث آخر لم يحرز الاتصال لتردد زمان الحادث الآخر بين الآنين.

ولعل الاشتباه في التفسير نشأ عما يتضمنه الايراد من كون مجموع الزمانين زمان الشك في حدوث كل من الحادثين الظاهر في كون المجموع زمان الشك، فقول المحقق الخراساني: «نعم» يظهر في تسليمه، والغفلة عن انه زمان الشك في الحدوث، وهو مسلم، إلّا انّه هو غير محل الكلام، لأن محله هو الشك في الحادثين لا في حدوثهما. فالايراد لا يخلو عن المغالطة. فالتفت.

والموجود في تقريرات المرحوم الكاظمي (قدس سره) تفسير آخر لعبارة الآخوند (رحمه الله)، بيانه: ان موضوع الأثر اذا كان مركباً من جزئين، فالتعبد باحد الجزئين انما يكون في صورة احراز الجزء الآخر اما بالوجدان او بالاصل، اذ مع عدم الجزء الآخر لا يترتب الاثر على ذلك الجزء، فيكون التعبد به لغواً لعدم الأثر فيه.

وفيما نحن فيه الموضوع للأثر مركب من جزئين: احدهما: عدم الموت والآخر: زمان الاسلام. فمع عدم احراز الاسلام لا معنى للتعبد بعدم الموت لعدم ترتب اثـر عليه، والاسلام محرز في الآن الثالث. فالتعبد بعدم الموت في زمان الاسلام على تقديره انما يصح في الآن الثالث، لأنه زمان الشك حيث احرز فيه الجزء الآخر وهو الاسلام المضاف اليه عدم الموت، فيكون فيه شك بعدم الموت في زمان الاسلام. ولا يصح التعبد في الآن الثاني لعدم احراز الاسلام فيه، فلا يكون زمان الشك بعدم الموت بهذه الاضافة والاستصحاب غير جار في الآن الثالث لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لاحتمال كون الحادث في الآن الثاني هو الموت.

واورد عليه: بان موضوع الاثر ان كان عدم الموت وزمان الاسلام بنحو التقييد، فالاستصحاب غير جار، ولكنه لا لاجل عدم اتصال زمان الشك بزمان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اليقـين، بل لاجـل عدم اليقـين السـابق بالعـدم المقيد بزمـان الاسلام كي يستصحب. وان اخذ في الموضوع الاثر بنحو التركيب بان كان زمان الاسلام ظرفا لعدم الموت، فزمان الشك متصل بزمان اليقين، لأن الآن الثاني يشك فيه بعـدم المـوت أيضا، فيكون كل من الآنين الثاني والثالث زماناً للشك. غاية الأمران الآن الثالث يفترق عن الثاني باضافة الاسلام إليه، وهو ليس فرقا أساسيا يوجب الاختلاف من ناحية التعبد بعدم الموت[1].

والكلام المذكور لا يخلو عن نظر في تفسيره وايراده.

امـا تفسيره، فلان لازمه احراز عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين النـاشئ من جعـل زمـان الشـك هو الآن الثالث. وعليه فلا تكون الشبهة مصداقية، بل يكون المورد معلوم الخروج عن عموم دليل الاستصحاب، مع ان صريح عبـارة الكفـاية كون المحذور عدم احراز الاتصال والانفصال وكون الشبهة مصداقية.

امّـــا الايراد، فلا اشكـال في عدم ارادة الشق الأول لكـونـه خلاف المفروض، لأن المفروض كون الأثر يترتب على العدم في ظرف الاسلام بنحو التركيب، فلا وجه لفرضه. والشق الثاني راجع الى ما ذكر في الكفاية من الايراد تحت عنوان: «لا يقال» من دعوى كون مجموع الزمانين زمانا للشك، فلا معنى للايراد به، لأنـه أجاب عنه بما عرفت، فاذا كان الايراد مسلماً عنده فليكن الاشكال على الجواب لا ايراد نفس الايراد.

وقد فسر المحقق الاصفهاني (قدس سره) عبارة الكفاية بعين ما ذكرناه من التفسير.

واورد عليه: بان الاتصـال المعتبر في إجراء الاستصحاب محرز، وغير

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٥١٧ ـ ٥٢١ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المحرز غير معتبر. بيان ذلك: ان المعتبر انما هو اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن بما هو متيقن، وليس المعتبر اتصال زمان ذات المشكوك بزمان ذات المتيقن، لأن تحقق ركني الاستصحاب لا يتوقف على ثبوت المتيقن والمشكـوك واقعـا، بل انما يتوقف على حصول اليقين والشك، وكون المتيقن حاصلا في افق اليقين والمشكوك حاصلاً في افق الشك، ولو لم يكن لهما ثبوت واقعي أصلا. واذا ثبت ان الأثر انما يترتب على المتيقن والمشكوك بما هو متيقن مشكوك، كان المعتبر هو اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بالمتيقن بما هو متيقن، وهو محرز لأن المشكوك هو عدم الموت في زمان الاسلام، وهذا الشك حاصل في الآن الثاني، اذ لو التفت الانسان في الآن الثاني الى عدم الموت في زمان الاسلام، فأما ان يحصل له اليقين به او بخلافه أو يشك فيه. والفرضان الأولان منتفيان فيثبت الثالث وهو الشك، فالآن الثاني زمان الشك أيضا، فلا ينفصل زمان الشك عن زمان اليقين، واليقين بزمان الحادث الآخر لم يؤخذ جزء لموضـوع الأثر وإلّا لكان الموضوع معلوم الارتفاع لا مشكوكه ـ كي تكون الشبهة مصداقية ـ، لعدم اليقين بزمان الحادث الآخر، ومعه لا يتحقق احد جزئي الموضوع، فيعلم ارتفاعه[1].

ويورد عليه[2]: ان عدم الموت في زمان الاسلام اما ان يؤخذ بنحو العام

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ١٠٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) المناقشة فيما أفاده (قده) يتم ببيان أمرين:

الأول: إنّ ما يكون دخيلاً في موضوع الحكم تارةً يكون دخيلاً فيه بنحو تقييد بأن يكون الموضوع هو الحصة الخاصة المقيّدة به. وأخرىٰ يكون دخيلاً فيه بنحو الجزئية بأن يكون الموضوع مركّباً منه ومن الجزء الآخر. ويترتّب على الأول: أنّه لا يعتبر في ترتّب الحكم سوىٰ إحراز الحصّة الخاصّة فلا يلزم إحراز القيد نفسه.

نعم يكون إحرازه قهريّاً فيما كان إحراز الحصّة الخاصّة بالوجدان.

وأما اذا كان بالتعبّد، فهو لا يلازم إحراز نفس القيد، ولا يلزم إحرازه لأنّ الأثر يترتّب على نفس

....

ثبوت الحصّة الخاصّة تعبّداً. ويترتّب على الثاني: أنّه لا يعتبر في ترتّب الحكم إحراز كلا جزئي الموضوع، ولذا يتعدّد التعبّد مع عدم إحرازهما بالوجدان، وأما في صورة التقييد فلا يتعدّد التعبّد بل يكون هناك تعبّد واحد بالمقيّد.

وجملة القول: قيد الموضوع لا يعتبر إحرازه في ترتّب الحكم، وإنما يلزم إحراز التقيّد به. وأما جزء الموضوع فهو ممّا يعتبر إحرازه في ترتّب الأثر.

الثاني: أن الأثر:

تارةً: يكون مترتّباً على الوجود الخاص للشيء بحيث تكون الخصوصيّة قيداً للوجود، فاستصحاب عدمه يكون المقصود منه نفي الأثر المترتّب على الوجود.

وأخرى: يكون مترتّباً على العدم الخاص بحيث تكون الخصوصية قيداً للعدم، فيكون المقصود في استصحاب العام ترتيب الأثر.

فالفرق: أنّ استصحاب العدم في القسم الأول لنفي الموضوع. وفي الثاني لإثباته وموارد ترتّب الأثر على العدم الخاص كثيرة في العرفيّات والشرعيات. ولا يخفى أنّه في القسم الأول يمكن إجراء استصحاب العدم مع الشك في الخصوصية، إذ الوجود الخاص مسبوق بالعدم فيستصحب عدمه. وأما في القسم الثاني مما كانت الخصوصية قيداً للنفي لا للمنفي، فيشكل جريان استصحاب العدم في مورد الحادثين المجهولي التاريخ، لأنّ العدم المقيّد بالخصوصية المجهول تاريخها ليس له حالة سابقة، إذ لم يكن متحقّقاً مع الخصوصية في زمان كي يستصحب، ولا الخصوصية مسبوقة بالعدم كما لا يخفى.

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام فيما نحن فيه مما كان الأثر الشرعي مترتّباً على عدم كل من الحادثين في زمان الآخر، ومثاله الصحيح: هو ماذا قسّمت تركة المورث وأسلم الوارث ونشكّ في المتقدّم منهما. فإن عدم القسمة الى زمان الاسلام يترتّب على إرث المسلم. وعدم الاسلام الى زمان القسمة يترتّب عليه محروميّته من الإرث، فالأثر يترتّب على عدم كلّ منهما في زمن الآخر.

وقد عرفت أنّه (قده) فرض موضوع الأثر هو عدم الاسلام الى زمان القسمة وبالعكس وأجرى استصحابه في الآن الثاني لأنّه مشكوك بعد اليقين به سابقاً. وظاهر ذلك أنّه لاحظ الموضوع هو العدم المقيّد بزمان القسمة. ويرد عليه..

أوّلاً: إنّ الأثر لا يترتّب على العدم الخاص، بلا دخل للخصوصية بل هو يترتّب على العدم مع الخصوصية فالموضوع مركّب من جزئين لا مقيّد، إذ من الواضح أنّ عدم القسمة لا يترتّب عليه الإرث ما لم ينضم إليه الاسلام كما أنّ عدم الاسلام لا يترتّب عليه المحرومية من الإرث ما لم ينضم إليه تحقق القسمة وعليه فمجرّد استصحاب عدم أحدهما في زمان الآخر في الآن الثاني لا ينفع في ترتّب الأثر ما لم ينضم إليه إحراز الجزء الآخر.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المجموعي، بمعنى ان الاسلام قيد لعدم الموت، فالاثر يترتب على أمر عدمي متصف بوصف وجودي، بحيث يكون هناك شك واحد واحراز واحد. وامّا ان يؤخذ بنحو التركيب وكون كل منهما جزء الموضوع للأثر، فيكون هناك شكان احدهما متعلق بعدم الموت والآخر بالاسلام.

فعلى الأول: وان صح ما ذكره من تعلق الشك بعدم الموت في زمان الاسلام في الآن الثاني، لكنه أولاً خلاف المفروض كما عرفته.

وثانيا: لا يصح استصحابه لكونه غير مسبوق باليقين لعدم يقين سابق بعدم الموت المتصف بكونه في زمان الاسلام.

وعلى الثاني: فعدم الموت في الآن الثاني وان كان مشكوكا، ولكن أثره انما يترتب مع احراز زمان الاسلام في الآن الثاني كي يستصحب كما عرفت، وهو غير محرز فلا يجدي الشك في عدم الموت في صحة اجراء الاستصحاب.

وقد تبين من هذا كله عدم ورود أي اشكال على عبارة الكفاية بناء على ما ذكرناه من التفسير. ومعه يتم المحذور الاول في جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ حاصله: كون زمان الشك عنوانا اجمالياً هو زمان الاسلام ـ وليس هو مطلق الزمان ـ، ويمكن انطباقه على كلا الآنين فلا يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فتكون الشبهة مصداقية.

الوجه الثاني:ـ من وجوه المنع من جريان الاستصحاب في القسم الرابع ـ: ان زمان الشك بعدم الموت زمان خاص وهو زمان الاسلام، وهو محتمل الحدوث

وثانياً: لو فرض ـ جدلاً ـ أنّ الموضوع هو عدم أحدهما في زمان الآخر بنحو التقييد، فهو من موارد كون التقييد راجعاً الى العدم نفسه، فإنّ موضوع الأثر هو العدم الخاص لا الوجود الخاص.

ومن الواضح أنّه لا حالة سابقة له كما عرفت في الامر الثاني فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه، ولو كانت له حالة سابقة بأن فرض تحقّق العدم في زمان الآخر كان الاثر مترتباً عليه من السابق فلا حاجة الى الاستصحاب. فما أفاده فيما نحن فيه من إجراء الاستصحاب في العدم الخاص مما لا ينبغي صدوره من مثله ممن هو علم في التحقيق والتدقيق.

في الآن الثالث، والموت معلوم الوجود في هذا الآن، فاذا اردنا استصحاب عدم الموت الى زمان الاسلام احتمل انطباق المتيقن على المشكوك، لاحتمال كون زمان الاسلام هو الآن الثالث، والموت معلوم الوجود فيه، فيلزم التعبد بالعدم في زمان العلم بالوجود، وهو غير معقول.

وقد ذكره بعضهم تفسيراً لكلام الكفاية[1]. ولكنه أجنبي عنه كما لا يخفى.

وكيف كان، فهذا المحذور صوري، لأن المانع من احتمال كون التعبد في زمان اليقين لا يخلو امّا ان يكون لأجل ارتفاع موضوع التعبد وهو الشك. أو لأجل المناقضة بين التعبد المذكور واليقين التفصيلي الموجود. أو لأجل شمول ذيل الرواية للمورد، وهو: «ولكن تنقضه بيقين آخر».

والأول ممنوع لوجود الشك ضرورة، وذلك لأن الزمان الملحوظ في الاستصحاب هو زمان خاص وهو زمان الاسلام، والعدم بلحاظه ليس متيقن الارتفاع. نعم بلحاظ اصل الزمان متيقن الارتفاع في الآن الثالث. ومجرد احتمال انطباق زمان الاسلام على الآن الثالث لا يمنع من تحقق الشك في العدم بالاضافة الى زمان الاسلام.

والثاني انما يتم لو كان لليقين التفصيلي أثر شرعي يتنافى مع الأثر المترتب على التعبد، كما لو كان أثر اليقين بالموت وجوب الصدقة واثر التعبد بعدمه حرمة الصدقة، فمع التعبد بعدم الموت الى زمان الاسلام مع احتمال كونه في زمان اليقين بالموت يحتمل اجتماع الضدين من وجوب الصدقة وحرمتها. وليس الامر كذلك لأن اليقين بالموت في زمان الاسلام لو كان هو الآن الثالث لا أثر له شرعا. هذا مع انه لو فرض ترتب الأثر، فهو بوجوده الواقعي لا يمنع من الحكم الظاهري على خلافه، كما هو الحال في جميع موارد الاحكام الظاهرية،

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ٢١٠ القسم الاول ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لأن الأثر الواقعي على تقديره غير فعلي، فلاحظ.

والثالث سيأتي الكلام فيه في المحذور الآتي.

وبالجملة: ما نحن فيه نظير ما لو علم بعدم وجوب اكرام زيد الفاسق وكان هناك شخص مشكوك في أنه زيد الفاسق أو لا، فان التعبد بانه ليس بزيد الفاسق ويجب اكرامه لا يتنافى مع احتمال انطباقه على من يعلم عدم وجوب اكرامه.

الوجه الثالث: ما ذكر بعنوان التفسير لعبارة الكفاية، وبيانه: ان احد الحادثين ـ وهو الموت مثلا ـ لما كان ملحوظا بالاضافة الى الحادث الآخر، وكان هناك علم اجمالي بحصول الموت اما في الآن الثاني أو في الآن الثالث. وعلم اجمالي آخر بحصول الحادث الآخر في أحد الآنين، احتمل ان يكون الحادث الآخر ـ وهو الاسلام مثلا ـ قد حصل في الآن الثالث، فيكون الموت قد حصل في الآن الثاني، وهو مورد العلم الاجمالي.

وعليه، فيحتمل ان يكون نقض اليقين السابق بعدم الموت، قد انفصل بزمان اليقين الاجمالي وهو الآن الثاني، فزمان الشك وهو زمان الاسلام لا يحرز اتصاله بزمان اليقين وهو الآن الأول، بل يحتمل ان يكون قد انفصل باليقين الاجمالي الناقض، لاحتمال ان زمان الاسلام هو الآن الثالث، فيكون الآن الثاني هو زمان اليقين الاجمالي بالارتفاع.

وبالجملة: المورد من موارد احتمال انطباق ذيل الرواية، فلا يصح الرجوع الى العموم لكون الشبهة مصداقية لا يصح معها التمسك بعموم دليل الاستصحاب(١).

وهذا الوجه يقطع بعدم ارادته من العبارة من جهتين:

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ٢١٠ القسم الاول ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأولى: انه يبتني على القول بعدم شمول دليل الاستصحاب لاطراف العلم الاجمالي.

وصاحب الكفاية لا يقول بذلك، بل يقول بشموله لاطرافه ـ كما ستعرف

الجهـة الثانية: انه يقتضي ان يكون المورد من مصاديق ذلك الحكم ـ أعني: عدم شمول دليل الاستصحاب لاطراف العلم الاجمالي ـ، فلا وجه لجعل المحذور في جريان الاستصحاب في المورد شيئا آخر برأسه ـ غير ذلك ـ، وهو: «عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين» ـ كما هو صريح العبارة ـ.

ثم[1] ان المحقق العـراقي (رحمه الله) بعد ما ذكر كلام الآخوند بهذا

---

(١) تحقيق الكلام في هذا البيان وما أفاده المحقّق العراقي في ردّه أن يقال:

أما أصل المحذور بالبيان المزبور فيدفعه أنّ قوله (ع): «ولكن تنقضه بيقين آخر» ليس تقييداً لدليل الاستصحاب أو تخصيصاً لعمومه، فهو ليس بمنزلة الاستثناء أو الوصف، بل هو بيان لحكم آخر مستقل ذكر بعنوان الاستدراك لما يتوهّم من عدم قابلية اليقين الحادث للنقض بتاتاً ـ كما هو ظاهر قوله «لكن» ـ ومحصّل هذا الحكم هو بيان أنّ ما من شأنه النقض هو اليقين الآخر المخالف لليقين بالحدوث فلا يلزم منه تغيير موضوع دليل الاستصحاب وتقييده بل موضوعه على ما هو عليه بلا تغيّر.

فلو فرض عمومه ـ أي الذيل ـ لليقين الاجمالي فهو يصطدم مع دليل الاستصحاب ويتنافى معه في مورد إحراز انطباقه، مع إحراز انطباق دليل الاستصحاب، فإنّه يتحقّق التهافت بين الدليلين ـ على ما قيل ـ نظير الدليلين المتعارضين، ومقتضى التصادم هو التساقط، لا أنّه يخرج مورده عن عموم دليل الاستصحاب رأساً ـ كما هو شأن الدليل المخصّص ـ.

ومن الـواضـح أنّ التصـادم إنّـما يحصل مع إحراز انطباقه إمّا مع الشك في انطباقه على مورد الاستصحاب فلا يصادم دليل الاستصحاب، لأنّه لا يكون حجة مع الشك في الانطباق، فيكون دليل الاستصحـاب حجـة بلا مزاحم، إذن فمجـرد الشـك في انـطباق اليقين الاجمالي لا يضر بجريان الاستصحاب، إذ لا تكون الشبهة مصداقية بالنسبة الى عموم دليل الاستصحاب، بعد أن لم يكن دليله مقيّداً بمفاد الذيل، فتنبّه.

وأما ما أفاده المحقّق العراقي في ردّه: فقد عرفت ما توجّه عليه، ولكن يمكن توجيه ما أفاده (قده) بأنّ نظره ليس الى مجرد تعلق العلم الاجمالي بالصورة الذهنية وعدم سرايتها الى الخارج كي يقال إنّ هذا الكلام متأتٍ في العلم التفصيلي بل الشك وغيره من الصفات النفسية التعلقية. بل نظره (قده) الى أنّ تعلّق العلم بالصورة الذهنية يمنع من تحقّق النقض بالعلم الاجمالي. بيان ذلك: إنّ العلم والشك من←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التفسير وأسهب في توضيحه. أورد عليه: بانه انما يتم بناء على سراية العلم الاجمالي الى الخارج، مع ان الامر ليس كذلك، فان العلم الاجمالي انما يتعلق بالصورة الذهنية للشيء ـ ويعبر عنها بالمعلوم بالذات ـ امّا الصورة الخارجية فهي معلومة بالعرض ولا يسري العلم اليها، فهي في نفسها مشكوكة[1].

ولا يظهر لهذا الايراد وجه وجيه أصلاً، فان الصورة الذهنية التي تعلق بها العلم تطابق الصورة الخارجية ـ ولاجل ذلك كانت الصورة الخارجية معلومة بالعرض ـ والمحذور المتأتي بناء على سراية العلم الاجمالي الى الصورة الخارجية ـ وهو احتمال كون نقض اليقين باليقين لا بالشك ـ متأتٍ من جهة المطابقة بين الصورتين، فالمحذور تام على كلا الوجهين والبنائين.

← الصفات المتضادة التي لا يمكن اجتماعها في شيء واحد، فاذا كان متعلق الشك أو العلم هو الشيء بوجوده الخارجي فيما أنّه لا تعدّد فيه يمتنع أن يكون مورداً للسك والعلم في آن واحد، فاذا فرض تحقّق العلم الاجمالي، وتعلّقه به لم يكن متعلّقاً للشك. وبذلك يتحقّق انتقاض اليقين السابق.

أما اذا فرض تعلّق الشك أو العلم بالشيء بوجوده الذهني فيما أنّ الشيء يمكن أن يكون بلحاظ صوره الذهنية متعدّداً لتعدد العناوين المنطبقة عليه أمكن أن يكون متعلّقاً للشك والعلم في آن واحد مع تعدد العنوان، لاختلاف متعلّق الوصفين حقيقة ـ بعد أن كان هو العنوان والصورة الذهنية ـ فيكون متعلّقاً للشك بعنوان ومتعلّقاً للعلم بعنوان آخر.

وعلى هذا الاساس يمكن أن يجتمع العلم الاجمالي مع السك ولا ينتقض السك به لأنّ متعلّق العلم هو الشيء بعنوانه الاجمالي ومتعلق الشك هو الشيء بعنوانه التفصيلي. وإذا لم يكن العلم الاجمالي مناقضاً للشك ورافعاً له لم يكن ناقضاً لليقين السابق لا محالة. ولذلك لم يكن العلم الاجمالي صالحاً للنقض، بخلاف العلم التفصيلي فإنّه يتعلّق بما يتعلّق السك فيه فيستلزم نقضه وارتفاعه فيكون ناقضاً لليقين السابق.

وبالجملة: مرجع ما أفاده (قده) الى عدم صلاحية العلم الاجمالي لنقض اليقين السابق واختصاص اليقين الناقض باليقين التفصيلي، فإسكاله في المقام هو الاسكال في كبرى المسألة ـ بلا خصوصية للمقام ـ وهي عدم جريان الاستصحاب في موارد العلم الاجمالي أو جريانه. وسيأتي تحقيقه في محلّه، فتدبّر.

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ٢١١ القسم الاول ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

نعم، لو قلنا بعدم مطابقة الصورة الذهنية للصورة الخارجية، وانه لا علاقة له بالصورة الخارجية لم يتأت المحذور. ولكنه لا قائل به، لاستلزامه ارتفاع منجزية العلم الاجمالي بالمرّة وعدم أثر له خارجي أصلا.

وبعبارة اخرى: ان ما أفاده من عدم السراية متأتٍ حتى بالنسبة الى العلم التفصيلي، مع ان الالتزام بناقضيته ليست محل اشكال.

ويتحصل مما ذكرنا: ان ما ذكر في تفسير عبارة الكفاية غير تام لا في نفسه ولا بعنوان توجيه كلام الكفاية.

اذا عرفت هذا كله. فالحق في المقام عدم جريان الاستصحاب ـ كما ذهب اليه المحقق الخراساني (قدس سره) ـ لمحاذير ثلاثة:

المحذور الأول[1]: ما ذكره المحقق الخراساني في الكفاية بالتوجيه الذي ذكرناه.

---

(١) قد يورد: على ما أفاده صاحب الكفاية بالتقريب الذي بيّناه فإنّ السك في اتّصال المشكوك بالمتيقّن ← لأجل تردّد زمان الحادث الآخر بين الآنين الثاني والثالث لا يضرّ بالاستصحاب، لأنّه يمكن جرّ العدم من زمان اليقين الى زمان الشك أيّ آنٍ كان الناني والثالث، واحتمال ارتفاعه في الأثناء لا يضرّ في التعبّد بالبقاء لأن مرجعه الى عدم تحقّق الانفصال نظير ما لو تيقّن بعدالة زيد صباحاً، وسك في تحقّقها ليلاً لكونها مورد الأثر العملي، واحتمل ارتفاعها ظهراً، فإنّه من موارد احتمال الانفصال، مع أنّه لا يضرّ بالاستصحاب جزماً. ففي ما نحن فيه نقول: يمكن استصحاب عدم الاسلام ـ مثلاً ـ الى زمان تحقّق القسمة الواقعي واحتمال الانفصال لا يضرّ بعدما كان مرجع التعبّد الاستصحابي هو التعبّد بالبقاء وعدم الانفصال.

والجواب عن هذا الايراد يتّضح بتقديم مقدمة وهي: أن مصادفة التعبد لما يخالف اليقين لا يضرّ في صحة التعبّد إذا لم يكن التعبّد بالحكم بالعنوان الذي تعلّق به اليقين بالخلاف، فمثلاً لو علم بحرمة إكرام الفاسق، وشك في زيد أنّه فاسق أو لا، فإنّ التعبّد بجواز إكرامه بقول مطلق سواء كان في الواقع فاسقاً أو ليس بفاسق لا ينافي العلم بحرمة إكرامه لو كان فاسقاً، وإن احتمل مصادفة مورد التعبّد لمورد العلم، وذلك لأنّ الحرمة الثابتة المعلومة ثابتة لزيد بما هو فاسق، والحلية الثابتة ثابتة له بما هو مشكوك مع قطع النظر عن فسقه وعدم فسقه، لأنّ مرجع الاطلاق الى رفض القيود. فالحكم الظاهري لا يحتمل انطباقه على ما هو معلوم الخلاف فلم أنّ يبق سوى محذور اجتماع الحكمين المتضادين، ولكنه←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

← محذور سار في مطلق موارد الاحكام الظاهرية، واتّضح اندفاعه في محله.

نعم إذا كان التعبّد بالجواز على كلا تقديريه بنحو يكون كلّاً من تقديريه دخيلاً في الحكم على تقدير تحقّقه، بأن كان مباح الاكرام بما هو فاسق. أو بما هو ليس بفاسق كان ذلك ممتنعاً لاحتمال كون الحكم الظاهري بالاباحة ثابتاً لما يقطع بالحرمة بالنسبة اليه.

وكما يمتنع جعل الحكم الظاهري مع العلم بالخلاف، كذلك يمتنع جعله مع احتمال انطباقه مع مورد العلم بالخلاف، لتقيد موضوعه بغير العلم، فلا يمكن الجزم به والحال هذه، لأنّه مستلزم لاحتمال اجتماع المتنافيين وهو محال كالقطع به.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ الآن الثالث من الآنات الثلاثة يعلم فيه بتحقّق كلا الحادثين وارتفاع المتيقّن السابق.

وعليه فإذا فرض التعبّد بالعدم الى زمان الحادث الآخر على أيّ تقدير أي: سواء كان هو الآن الثاني أو الآن الثالث، فمرجع ذلك الى احتمال جرّ العدم اى الآن الثالث مضافاً الى الآن الثاني ـ لأنّ عموم الاستصحاب بلحاظ الزمانين شمولي لا بدلي فخصوصيّة الزمانين ملحوظة فيه لا ملغاة ـ كما في مثل التعبّد بجواز إكرام زيد سواء كان فاسقاً أم عادلاً ـ فمرجع الاطلاق ههنا الى ملاحظة كلا الزمانين لأنه شمولي. والمفروض أنّ العدم في الآن الثالث معلوم الارتفاع، فيلزم سراية التعبّد اى زمان يعلم فيه بعدم بقاء المتيقّن، فيكون من التعبّد بالشيء مع العلم بخلافه، وقد عرفت امتناع احتماله كامتناع الجزم به، لأنّه جمع بين المتنافيين. فكيف يحتمل أن يسري التعبّد بالعدم الى زمان العلم بارتفاعه الملازم للعلم بعدم التعبّد به؟.

هذا إذا أُريد جرّ العدم الى زمان الحادث الآخر على كلا تقديريه بحيث أُريد إبقاؤه الى الآن الثالث.

وأما إذا لوحظ العدم بالاضافة الى زمان الآخر مع قطع النظر عن كونه في هذا الآن أو ذاك، بل لوحظ بحياله ـ كما هو ظاهر الكفاية ـ فمن الواضح أنّه زمان واحد مردّد بين آنين أحدهما متصل بزمان المتيقّن والآخر منفصل، فيتأتى اشكال عدم إحراز اتّصال زمان الشك بزمان اليقين.

والذي يتحصّل: أنّه إن كان العدم ملحوظاً بالنسبة الى زمان الآخر بما هو أحد الزمانين الثاني أو الثالث بحيث أُريد جرّه إليه أينما كان، كان الاشكال فيه ما ذكرناه من احتمال مصادفته لمورد العلم بالخلاف ـ وهو الذي تقدّم بيانه ـ وإن لوحظ بالنسبة الى زمان الآخر الاجمالي مع قطع النظر عن الزمانين الثاني والثالث، جاء إشكال عدم إحراز تحقّق اتّصال زمان الشك بزمان اليقين الذي هو ظاهر الكتاب. فالاشكال وارد على أيّ تقدير.

هذا غاية ما يقرّب به كلام صاحب الكفاية، فتأمّل فيه وفي أطرافه فإنّه لا يخلو عن دقة. ←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المحذور الثاني[١]: ان الاثر انما يترتب على عدم الحادث في زمان وجود

---

(١) لا يخفىٰ أنّ هذا الوجه مع الوجه الأول الذي ذكره صاحب الكفاية بالبيان الذي ذكرناه ليسا في عرض واحد ولا يردان على تقدير واحد، بل كل منهما وارد على تقدير.

وتوضيح ذلك: أنّ الموضوع للأثر المردّد بين أمرين تارة يكون له واقع خارجي مشخّص بأحد المشخّصات لكنه مردّد بين عنوانين يحتمل انطباق كل منهما عليه، كما لو رأيت شبحاً يتكلّم لكنّه كان مردّداً بين كونه ابن زيد أو ابن عمرو. وأُخرىٰ لا يكون له واقع مشخّص بل يكون واقعه مردّداً بين وجودين، كما لو تردّد الجائي بين كونه زيداً أو عمرو.

ففي الأول يكون موضوع الأثر وجوداً معيّناً لكنّه مردّد بين عنوانين. وهو المرئي أو المسموع صوته، فإنّ هذا العنوان يشير الى واقع مشخّص.

وفي الثاني يكون موضوع الأثر مردّداً بين وجودين، كعنوان الجائي فإنّه لا يشير الى واقع معيّن مشخّص بل يشير الى واقع مردّد بين وجودين أحدهما زيد والآخر عمرو.

والفرق بين الصورتين: أنّه في الصورة الأولى يمكن جعل هذا المردّد موضوع الأثر على كل تقدير وإن كان على أحد تقديريه لا يثبت له الحكم واقعاً، فيمكن الحكم في المثال المتقدّم بإكرام هذا المتكلّم سواء كان ابن زيد او ابن عمرو. وإن كان حكم ابن زيد هو عدم وجوب الاكرام، لتحقّق الشك في وجوب إكرام هذا الموجود فيتعبّد بوجوب إكرامه، ولا يتنافى الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي المخالف له. وأما في الصورة النانية، فلا يمكن التعبّد بترتّب الأثر على كل تقدير إذا فرض أنّه غير ثابت له واقعاً على أحد تقديريه.

وذلك لأنّ المفروض أنّ العنوان يشير الى وجود مردّد، والوجود هو موضوع الأثر لا العنوان، والمفروض أنّ الوجود على احد تقديريه لا يشك في ثبوت الحكم له، فلا يمكن التعبّد الظاهري بوجوب إكرام الداخل سواء كان زيداً أو عمراً، لأنّه ـ مثلاً ـ لو كان زيداً يعلم بعدم وجوب إكرامه فلا شك في الحكم بالنسبة اليه، فكيف يتعبّد بوجوب إكرام الداخل ـ وهو عنوان مشير الى أحد الوجودين ـ على كل تقدير بعد أن كان فرداً مردّداً؟ والتعبّد فرع الشك.

اذا اتّضح ذلك؛ فنقول: إنّ موضوع الأثر فيما نحن فيه هو عدم التقسيم في زمان الاسلام ـ مثلاً ـ، وزمان الاسلام على الفرض مردّد مجهول الانطباق على أيّ الآنين ـ الثاني أم الثالث ـ.

وعليه؛ فإن لوحظ زمان الاسلام بما له واقع مشخّص غاية الأمر أنّه يتردّد عنوانه، نظير الشبح المرئي المردّد بين كونه ابن زيد او ابن عمرو. فالتعبّد بعدم القسمة في زمانه على كل تقدير لا محذور فيه كما عرفت، لكن يجيء اشكال صاحب الكفاية من تردّد هذا الزمان بين زمانين أحدهما منفصل والآخر متّصل فلا يجرز اتّصال زمان الشك بزمان اليقين.

وإن لوحظ زمان الاسلام عنواناً مشيراً الى وجود مردّد بين فردين وهما الآن الثاني والآن الثالث. ـ

الحادث الآخر، فموضوع الاثر مركب من عدم الحادث ووجود الحادث الآخر. والتعبد باحد الجزئين لا يصح إلا في ظرف إحراز الجزء الآخر، لا بمعنى ان التعبد لابد وان يكون في ظرف إحراز الآخر، بل بمعنى ان المتعبد به هو الجزء في ظرف يحرز فيه الآخر. وبعبارة اخرى: ان ظرف المتعبد به لابد ان يكون زمان إحراز الآخر، وان كان التعبد قبل الاحراز فالاثر انما يترتب فيما اذا احرز عدم الحادث في ظرف يحرز فيه الحادث الآخر.

ولما لم يكن الشك في بقاء عدم الحادث بهذه الاضافة ـ أعني: الى زمان الاخـر على كل تقدير وبقول مطلق ـ لأنه على تقدير انطباق زمان الحادث الآخر على الآن الثالث لا يشك في بقاء العدم على هذا التقدير للعلم بانتفائه

كما هو الظاهر حيث أنّه لا واقع له سوى أحد هٰذين الآنين وهو بالنسبة إليهما من قبيل العنوان المشير وليسا هما بالنسبة اليه من قبيل العنوان الى المعنون ـ جاء ما ذكرناه من الايراد ـ في المتن ـ وهو أنّ العدم لا يشك فيه على كل تقدير من تقديري زمان الاسلام، لأنّه على تقدير كونه الآن الثالث فهو منتقض ومتبدّل الى الوجود قطعاً.

نعم هو مشكـوك في الآن الثاني الذي يحتمل بكون زمان الاسلام أيضاً. فالشك فيه على أحد تقديري زمان الاسلام لا على كلا تقديريه، فلا يمكن التعبّد به على كلا التقديرين، والمتعبّد على أحد التقـديرين لا أثر له شرعاً لعدم إحراز الجزء الآخر، وهو الاسلام معه وفي ظرفه. فظهر أنّ هٰذين الايرادين لا يردان على تقدير واحد.

والذي يتلخّص في مقام نفي الاستصحاب في مجهول التاريخ في نفسه: أنّه إن كان زمان الحادث الآخر ذا وجود مشخّص غاية الأمر أنّه مردّد بين عنوانين، لم يجر الاستصحاب لعدم إحراز اتّصال زمان الشك بزمان اليقين. وإن كان مردّداً بين وجودين، لم يجر الاستصحاب لعدم الشك على كل تقدير.

وعلى هذا التقدير يتفرّع الايراد الثالث الذي ذكرناه مفصّلاً في المتن. وخلاصة المحذور فيه: أنّ عنـوان زمان الحادث الآخر لا يصدق إلّا مع العلم بتحقّقه لأنّ معنى زمان الحادث هو زمان تحقّق الحادث، ولا يمكن الحكم على زمان بأنّه زمان تحقّق الحادث إلّا إذا كان معلوم التحقّق فيه، والآن الثاني لا يعلم أنّه قد تحقّق فيه الاسلام، فإجراء إصالة عدم القسمة فيه لا يتحقّق به التعبّد بالعدم في زمان الاسلام بل في زمان احتمال الاسلام، وهو غير موضوع الأثر، فلا مجال لإحراز أنّه زمان الاسلام إلّا بنحو يستلزم الدور وكون الأصل مثبتاً فتأمّل في ذلك تعرف.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وانتقاضه. نعم الشك في بقاء عدم الحادث حاصل مع تقدير فرض انطباقه على الآن الثاني، للشك في العدم في هذا الآن دون الآن الثالث. فالشك في بقاء عدم الموت الى زمان الاسلام ليس على كل تقدير، بل على خصوص تقدير كون زمان الاسلام هو الآن الثاني. ـ امتنع جريان الاستصحاب في المورد، لأن التعبد بعدم الحادث الى زمان الحادث الآخر في الآن الثاني، لا يجدي في ترتب الاثر لعدم احراز الحادث الآخر في هذا الظرف ـ لتردده بين الآنين ـ. والتعبد به في جميع الأزمنـة التي يحتمل وجود الحادث الآخر فيها بحيث يحرز تصادف العدم مع الحادث الآخر غير ممكن، لانطباق الاستصحـاب على الآن الثالث، وقد عرفت عدم الشك فيه.

والحاصل: ان التعبد بعدم الحادث في زمان الآخر على تقدير دون تقدير لا يجدي في ترتب الأثـر، لعدم احراز كلا الجزئين في ظرف واحد وعلى جميع التقادير غير ممكن، لعدم الشك على بعض التقادير.

المحذور الثالث: وقبل بيانه لابد من بيان شيء وهو انه هناك فروضا ثلاثة تذكر في الاستصحاب لها علاقة بما نحن فيه:

الفرض الأول: ان يكون موضوع الاثر تحقق بقاء الحادث الى زمان حادث آخر، وعلم اجمالا بحصولّ الحادث الآخر في أحد زمانين، واحتمل بقاء الحادث الى زمان الحادث الآخر ـ المعلوم بالاجمال ـ. فلا اشكال في استصحاب بقاء الحادث الى زمان الحادث الآخر.

الفـرض الثـاني: ان يكون موضوع الاثر كذلك، ولكن كان الحادث الآخـر محتمـل الحصول في زمان معين كالزوال لا معلوما. فقد يتوهم جريان الاستصحـاب في هذه الصورة باعتبار وجود الشك في بقاء الحادث الى زمان الحادث الآخر. ولكنه توهم فاسد يبتني على المغالطة، فان صدق زمان الحادث الآخر ـ كزمان مجيء زيد ـ متقوم باحراز الحادث الآخر ـ وهو المجيء ـ وثبوته،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والا فلا يصدق سوى زمان احتمال مجيء زيد. فلا شك في بقاء الحادث الى زمان الحادث الآخر لعدم صدق: «زمان الحادث الآخر»، فلا يجري الاستصحاب في المورد.

الفرض الثالث ـ وهو وسط بين الفرضين ـ: ان يكون موضوع الاثر كذلك أيضا، وكان الحادث الآخر محتمل الحصول في زمان معين أيضا، ولكن كانت هناك ملازمة واقعية بين بقاء الحادث كجلوس عمرو وحصول الحادث الآخر في ذلك الزمان المعين، بمعنى ان الحادث لو استمر الى ذلك الزمان لكان الحادث الآخر قد حصل في ذلك الزمان.

فهو كالفرض الاول من جهة وجود الملازمة التي نتيجتها حصول العلم بالحادث الآخر لو علم باستمرار الحادث، ولا يبقى مشكوكا.

وكالفرض الثاني، من جهة الشك بحصول الحادث الآخر في ذلك الزمان المعين. وامّا من جهة صحة جريان الاستصحاب في هذا الفرض وعدم صحته، فهو كالفرض الثاني، لأن جريان الاستصحاب فيه يستلزم محذورين، الدور وكونه مثبتا.

لأن موضوع الاستصحاب هو الحادث الى زمان الحادث الآخر. وصدق: «الشك في بقاء الحادث الى زمان الحادث الآخر» يتوقف على احراز الحادث الآخر، لتقوم صدق: «زمان الحادث الآخر» باحرازه ـ كما عرفت ـ، فاستصحاب الحادث الى زمان الحادث الآخر متوقف على احراز الحادث الآخر، مع ان الاحراز انما يكون به ـ أعني: بالاستصحاب ـ فيلزم الدور. كما انه يكون مثبتا بالنسبة الى الحادث الآخر لأن ثبوته بالملازمة.

وبالجملة: فالاستصحاب غير جار لعدم احراز الحادث الآخر من جهة تقوم صدق الشك بالحادث نفي زمان الحادث الآخر باحرازه، لا من جهة توقف ترتب الاثر عليه، فالتفت.

اذا عرفت هذا، فما نحن فيه من قبيل الفرض الثالث، لما عرفت من ان الشك في بقاء عدم الحادث الى زمان الحادث الآخر ليس على كل تقدير، لأنه في فرض انطباق زمان الحادث الآخر على الآن الثالث لا شك في العدم للعلم بانتفائه. نعم هو حاصل على تقدير انطباقه على الآن الثاني، والحادث الآخر في هذا الآن محتمل الحصول لتردد حصوله بين الآنين.

وهناك ملازمة واقعية بين بقاء عدم الحادث وبين تحقق الحادث الآخر، بمعنى ان العدم لو استمر الى ما بعد الآن الثاني كان الحادث موجوداً في الآن الثاني.

وعليه، فلا يصح استصحاب عدم الحادث الى زمان الحادث الآخر ـ فيما نحن فيه ـ للزوم المحذورين. فالنكته ـ فيما نحن فيه ـ في حصر زمان الشك الذي يمكن التعبد فيه بزمان الحادث الآخر على تقدير انطباقه على الآن الثاني، لا مطلقا ولو انطبق على الآن الثالث، والا كان كالفرض الاول، فيجري فيه الاستصحاب.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) في تقريب منع جريان الاستصحاب بنفسه في مجهولي التاريخ ـ ذكره البروجردي في تقريراته[1] ـ.

يشترك مع المحذور الثاني في وحدة المدعى من عدم امكان التعبد بعدم الحادث الى زمان الحادث الآخر على جميع التقادير، وما يمكن التعبد عليه من التقادير لا يجدي في ترتيب الأثر.

ويشترك مع المحذور الثالث بما ذكره ـ في تقريب المدعى ـ من ان التعبد بالمستصحب في زمان يحتمل انه زمان الحادث الآخر، كما يدل عليه قوله: «وبعبارة

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ٢٠٧ القسم الاول ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اخـرى: يكـون الشك فيه من جهة الشك في كون الزمان الذي حكم ببقاء المستصحب فيه هو زمان وجود غيره بلحاظ تردد زمانه بين الزمانين».

ولكنه ـ في تقريب مدعاه ـ يختلف مع ما ذكرناه في أمرين:

الأول: ما ذكـر من وجـود شكين فيها نحن فيه: احدهما: الشك بعدم الحـادث بالاضافة الى الزمان. والآخر: الشك في مقارنة البقاء التعبدي لزمان وجود الغير.

وظـاهـر كلامـه كون هذين الشكـين عرضيين، بحيث يمكن حصول أحدهما دون الآخر. وعليه فيمكن حصول الشك في مقارنة البقاء لزمان الغير ولو احرز البقاء بالاضافة الى الزمان. مع انه قد عرفت ـ في بيان المحذور الثالث ـ انه لا يشك بالمقارنة على تقدير البقاء، بل هناك علم بها للملازمة الواقعية بين بقاء الحادث الى زمان وتحقق الحادث الآخر في ذلك الزمان.

الأمـر الثـاني: ما ذكره في بيان عدم امكان جرّ المستصحب في جميع محتملات أزمنة وجود الغير التي منها الزمان الثالث من: ان الزمان الثالث زمان انتقاض اليقين بكل منهما بيقين آخر. مع ان اللازم هو التعليل بعدم كون الزمان الثالث زمان الشك ـ كما ذكرناه لانتفاء موضوع الاستصحاب ـ، لا انه زمان اليقين بالخلاف، لما عرفت في دفع احد المحذورات من انه لا ضير في احتمال انطباق المستصحب على المتيقن.

الى هنـا ينتهي الكـلام في مجهولي التاريخ. ويتضح لدينا عدم امكان جريان الاستصحاب فيهما او في أحدهما بنفسه للمحاذير الثلاثة التي عرفتها.

المورد الثاني: ما كان احدهما معلوم التأريخ والآخر مجهوله. فاستصحاب عدم المجهول الى زمان المعلوم لا اشكال فيه لعدم تأتي احد المحذورات الثلاثة فيه أصلا كما لا يخفى.

وانما الاشكال في جريان استصحاب عدم المعلوم الى زمان المجهول.

وقـد حكم الشيخ (قدس سره) في رسائله بعدم جريانه. بتقريب: ان الوجود بنفسه غير مشكوك في زمان اصلا والوجود في زمان وجود الغير لا يقين بعدمه سابق كي يستصحب[١].

وتقريب مدعاه يبتني على مقدمتين:

الأولى: ان الشك بالمعلوم بذاته غير موجود في زمان، بل لابد في تحققه من ضمّ خصُوصية للمعلوم.

الثانية: انه مع ضم الخصوصية يكون الشك واقعا متعلقا بها لعدم الشك في الحادث اصلا، وإضافة الشك الى الحادث مع الخصوصية من باب المسامحة.

وعليه، فلما لم يكن للاتصاف بالخصوصية حالة سابقة من وجود وعدم لعدم المتصف، لم يجر الاستصحاب. ومع عدم ضم المقدمة الثانية لا يتم كلام الشيخ (رحمه الله)، لأن ضم الخصوصية يوجب كون موضوع الشك هو الخاص، والخاص بما هو خاص أمر حادث مسبوق بالعدم، فيمكن استصحابه. فضم الخصوصية الى الحادث لا يجدي ما لم يكن الشك في الواقع متعلقا بالخصوصية لا بالمجموع، والا فالمجموع بما هو مجموع مسبوق بالعدم فيستصحب بمفاد ليس التامة.

وقد خالف المحقق الخراساني (قدس سره) في الكفاية الشيخ، لأنه حكم بالتفصيل لا بعدم جريان الاستصحاب مطلقا كما عرفت من الشيخ فانه ـ بعد ما ذكر: ان الاثر في المعلوم والمجهول تارة لوجود أحدهما بنحو خاص بمفاد كان التامة. واخرى لوجود أحدهما المتصف بذلك النحو بمفاد كان الناقصة. وان الحكم في الأول جريان الاستصحاب مع عدم المعارضة. وفي الثاني عدم جريانه لعدم اليقين السابق بنحو ما عرفته في مجهولي التاريخ.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٨٨ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ذكر صورة ما اذا كان الاثر لعدم احدهما في زمان الآخر بمفاد ليس التامة، فاجرى الاستصحاب في طرف المجهول لاتصال زمان شكه بزمان اليقين دون طرف المعلوم. ببيان: ان الشك في المعلوم بذاته غير موجود في زمان، وانما يحصل الشك فيه بضم خصوصية اليه وهي اضافته الى زمان الآخر. ومعه..

تارة: تؤخذ هذه الخصوصية مع الحادث بمفاد كان التامة، بان يلحظ الوجود الخاص المحمولي وهو تحقق احدهما في زمان الآخر.

واخرى: تؤخذ بنحو كان الناقصة، بان يلحظ الوجود المتصف بكونه في زمان الآخر.

فعلى الأول يجري استصحاب العدم ويترتب عليه الاثر. وعلى الثاني لا يجري لعدم الحالة السابقة[1].

وهذا الذي ذكرناه هو مراده من قوله: «وقد عرفت جريانه...»، حيث لا تخلو هذه العبارة من اجمال وغموض في المراد.

وكانه يحاول ان يبين ان ملاحظة الحادث المعلوم بالاضافة الى الحادث الآخر موجبة لرجوع هذه الصورة الى إحدى الصورتين الأولتين اللتين عرفت حكمهما وهما خارجان عما نحن فيه. ومن غير الاضافة لا شك في عمود الزمان فلا يجري الاصل.

ومن هنا يتضح ان المحقق الخراساني (قدس سره) قد وافق الشيخ (قدس سره) في تقريب نفي الاستصحاب بأخذ الخصوصية في الحادث، وان خالفه في النتيجة حيث حكم بالتفصيل لا بالعدم مطلقا.

وللمحقق النائيني ـ كما في أجود التقريرات ـ وجه آخر في منع جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ، وهو جعل المورد من موارد حكومة استصحاب

---

(١) الخراساني المحقق محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٢١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الجزء على استصحاب عدم الكل.

وتوضيحه: انه لو حصل الشك في الكل باعتبار الشك في الجزء. وامكن استصحاب الجزء، فلا مورد لإستصحاب عدم الكل حينئذ، لأنه أصل مسببي، واستصحاب الجزء اصل سببي، والاصل السببي حاكم على الاصل المسببي، لأنـه رافـع للشك حكما. فلو شك في الصلاة مع الطهارة من جهة الشك في الطهارة، وامكن استصحاب الطهارة، كان استصحابها حاكما على استصحاب عدم الصلاة مع الطهارة.

ولما كان ما نحن فيه من هذا النحو، لأن الشك في وجود الحادث المعلوم في زمان الآخر ناشئ من الشك في تحقق الآخر المجهول في زمان الحادث المعلوم ـ وهو الزوال مثلا ـ، فاستصحاب عدم تحقق الآخر المجهول عند الزوال حاكم على استصحاب عدم الحادث في زمان الآخر. ومن هنا يعلم ان الالتزام بجريان الاستصحاب في معلوم التاريخ يلزمه الالتزام بجريانه في سائر موارد الشك في الكل، مع امكان استصحاب الجزء، لأنها من نحو واحد وبملاك واحد[1].

وقد عرفت عدم جريانه في جميع الموارد ـ لأنها مورد اخبار الاستصحاب ـ بملاك حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي. فاشكال المحقق النائيني (قدس سره) أشبه بالاشكال النقضي.

وقـد يورد على الشيخ (قدس سره) في حصر الترديد بين شقين ومنع جريان الاستصحاب في كل منها، فلا يجري الاستصحاب في معلوم التاريخ أصـلا ـ: بامكـان تصـوير شق ثالث يجري فيه الاستصحاب، وذلك بجعل الخصوصية المحصلة للشك في ظرف الزمان، بان يضاف الحادث المعلوم الى زمان خاص، وهو زمان الحادث الآخر، لأن هناك زمانا واقعيا قد تحقق فيه الحادث

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٤٢٦ ـ الطبعة الاولى.

الآخـر فيلحظ الحـادث المعلوم مضافا الى ذلك الزمان الواقعي، ويكون هذا الزمان جزءاً للموضوع او ظرفا لجزء الموضوع، بان يكون الجزء الآخر هو الحادث الآخر، فيكون الموضوع مركبا من ذاتي الحادثين أو من الحادث المعلوم والزمان الخاص، ولا اشكال في تحقق الشك في الحادث الى هذا الزمان بشهادة الوجدان ولما كان هذا الزمان مسبوقاً بأزمنة متسلسلة قد تحقق فيها العدم يستصحب العدم الى هذا الزمان للشك فيه في هذا الزمان.

فالخصوصية لم تلحظ في جانب الحادث، وهو التقيد بزمان الآخر، كي يقال بعدم الحالة السابقة. كما لم يلحظ الحادث مضافا الى ذات الزمان، كي يقال بعدم الشك فيه في زمان؛ بل لوحظت في ظرف الزمان، وحصل الشك وامكن الاستصحاب.

فالمتحصل: ان حصر الترديد بين شقين لا وجه له، لامكان فرض شق ثالث يحصل فيه الشك ويكون مورداً للاستصحاب.

ومن هنا تعرف الاشكال على المحقق الخراساني (قدس سره) في تقريبه، لأنه فيه قد وافق الشيخ، حيث حصر الترديد بين شقين أيضا وان خالفه في النتيجة ـ أعني: اجراء الاستصحاب ـ لما عرفت من تفصيله.

ومنه يظهر الاشكال[1] في نقض المحقق النائيني (قدس سره) المذكور، فانه

---

(١) تحقيق الحال فيما أفاده المحقّق النائيني: أنّ عدم جريان استصحاب عدم الكل في مورد استصحاب الجزء ليس لاجل الحكومة التي ذكرها وإلا أورد عليه بما ذكرناه في ذيل المبحث أن السببيّة والمسبّبية ليست شرعية بل عقلّية وهي لا تصحّح الحكومة كما لايخفى. بل الوجه هو أنّ فرض الموضوع هو المركّب راجع الى فرض الموضوع ذوات الاجزاء المجتمعة بلا أخذ خصوصية زائدة.

وعليه فإن أُريد من استصحاب عدم الموضوع عدم الموضوع بوصف الموضوعية فهو راجع الى استصحاب عدم الحكم لأنّ موضوعية الموضوع عبارة أُخرىٰ عن ثبوت الحكم له، وإن أُريد استصحاب عدم ذات الموضوع، فالمفروض أنّه عبارة عن الأجزاء بذواتها، ولا شك فيها إلّا في الجزء المفروض جريان الاستصحاب لإثباته لا لنفيه، فليس هناك شك في الكل وراء الشك في الجزء كي يتأتّىٰ حديث ←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بناء على هذا التصوير يمكن التفريق بين المورد وبين مورد الشك في الكل من جهة الشك في الجزء، لتحقق الشك فيما نحن فيه بعد فرض زمان واقعي لوحظ الحادث مضافا اليه. بخلاف تلك الموارد، لعدم فرض زمان واقعي للطهارة لعدم

المعارضة أو الحكومة.

نعم هنا شك في لأمر الانتزاعي وهو وصف مجموع الأجزاء لكنه ليس مورد الأثر نفياً أو إثباتاً، فلا مجال لجريان الأصل في نفيه.

هذه خلاصة ما يقال في دفع الاشكال في موارد استصحاب جزء الموضوع لا ما أفاده من حديث الحكومة لما عرفت من عدم تماميّته.

ثم أنّ ما نحن فيه ليس من هذا الباب، وذلك لأنّ متعلّق الشك في ما نحن فيه هو ثبوت عدم الحادث المعلوم في زمان الحادث الآخر الاجمالي، ومن الواضح أنّ تعلّق الشك وتحقّقه لا يقبل الانكار وليس من قبيل تعلّق الشك بوجود الكل الذي يرجع في الحقيقة الى الشك بوجود جزئه، كما أنّ المشكوك هو مورد الأثر، وبعبارة أُخرىٰ: أنّ المشكوك فيما نحن فيه ليس هو الكل بل هو ثبوت الجزء في زمان الجزء الآخر فالاستصحاب يجري في الجزء لا في الكل، فلا يتأتّىٰ فيه ما ذكرناه في ردّ استصحاب عدم الكل.

ومن هنا يظهر أنّ الاشكال على المحقّق النائيني من ناحيتين: احداهما: تقريب تقديم استصحاب الجزء على استصحاب عدم الكل، والآخر: جعله ما نحن فيه من موارد الاستصحاب الجاري في الكل.

وكيف كان: فموضوع الاستصحاب فيما نحن فيه هو عدم الحادث المعلوم ـ ونفرضه الاسلام ـ في زمان الحادث الآخر ـ ونفرضه التقسيم ـ، وقد عرفت أنّ هذا المعنى متعلّق للشك، وإن كان عدم الاسلام بلحاظ الأزمنة التفصيلية لا شك فيه أصلًا.

والذي نراه أنّه لا مجال لاجراء الاستصحاب في المعلوم لأنّ المتيقّن أنّ فرض هو العدم السابق المتصل بزمان الحدوث كما لو كان زمان حدوث المعلوم أول الزوال فيفرض العدم في الآن السابق على الزوال المتّصل به، فاستصحابه الى زمان الحادث الآخر لا يحرز أنّه إبقاء له لاحتمال أن يكون زمان الحادث الآخر سابقاً على زمان اليقين، فإثبات العدم فيه لا يكون إبقاء للمتيقّن بل هو أشبه بالاستصحاب القهقرىٰ. وإن فرض المتيقّن هو العدم السابق على زماني الحادثين كالعدم أول النهار فإنّه سابق على زمان الحادث الآخر جزماً، فبقصد جرّه الى زمان الحادت الآخر.ففيه ما تقدّم من أنّ زمان الآخر مردّد بين زمانين؛ أحدهما: متّصل بزمان اليقين، والآخر: منفصل، فلا يجوز اتّصال زمان الشك بزمان اليقين.

وبالبيان الثاني: لا يكون الشك في البقاء على كل تقدير بل الأمر هٰهنا أوضح لأنّه على كلا التقديرين لا سك لدبه لفرض العلم بلحاظ الأزمنة التفصيلية كلها على خلاف مورد الجهل بالتاريخ، فراجع تعرف.

العلم بتحققها، فلا شك في الصلاة في زمان الطهارة لعدم احراز الطهارة، وفي زمان احتمال الطهارة لا شك فيها لليقين بها فيه فلا ملازمة بين إجراء الاستصحاب في معلوم التاريخ وبين إجرائه هناك لحصول الفرق على هذا التصوير، فلا وجه للاشكال على جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ بالنقض.

وقد ينفى إجراء الاستصحاب في هذا الشق بوجهين:

الأول: انه كما تلحظ الخصوصية في طرف الوجود لتحصيل الشك، كذلك لابد أن تلحظ في طرف العدم لذلك، لأنه لا شك في العدم بالنسبة الى ذات الزمان، فيكون موضوع الأثر هو العدم في الزمان الخاص، والعدم في الزمان الخاص لا حالة سابقة له كي يستصحب.

الوجه الثاني: انه على تقدير وجود الحالة السابقة، فاستصحاب العدم الى الزمان الخاص لا يجدي في اثبات الخصوصية، وترتب الأثر يتوقف على احرازها لأنها جزء الموضوع.

ولكن ينفى الوجه الأول: بان الزمان الخاص لم يؤخذ مع العدم بنحو التقييد ـ كما هو المفروض ـ، كي يشكل بأنه لا حالة له سابقة. بل أخذا بنحو التركيب، فالمستصحب هو العدم بذاته، وهو متيقن في الأزمنة السابقة على الزمان الواقعي، فيستصحب الى زمان الشك وهو زمان الحادث الآخر.

ولو اخذ بنحو التقييد، فلا مجال للحكم بعدم الاستصحاب مطلقا، لجريان التفصيل الذي عرفته في الاشكال على اطلاق المحقق الخراساني (رحمه الله) في القسم الثاني من مجهولي التاريخ، فراجع.

وينفى الوجه الثاني: بأن تحقق الجزء الآخر وهو الاسلام او الزمان الخاص معلوم ومحرز، وانما المشكوك هو ثبوت الجزء الآخر وهو عدم الموت في ظرفه، فمع استصحابه يتم الموضوع بتحقق كلا جزئيه، ويترتب الأثر. ولا حاجة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الى احراز الخصوصية بالاستصحاب لأنها محرزة بغيره.

فالايراد على هذا الشق المفروض بهذين الوجهين غير تام.

نعم، يمكن الايراد عليه بانحاء ثلاثة:

النحو الأول: انه لا شك في بقاء عدم الحادث المعلوم الى زمان الحادث الآخر المجهول، لأن الشك في هذا الفرض ـ أعني: عدم الحادث المعلوم التاريخ الى زمان الحادث الآخر، لا منشأ له الا احتمال وجود الحادث الآخر قبل زمان الحادث، ـ أعني الزوال ـ. وهذا الاحتمال على تقدير نشوء شك منه فلا ينشأ منه الا الشك في مقارنة عدم الحادث المعلوم لزمان الاسلام في مرحلة بقائه. اما الشك في بقاء عدم الحادث المعلوم الى ذلك الزمان فلا وجود له، لأنه على تقدير تحقق الحادث الآخر قبل زمان الحادث المعلوم، فلا يقال بان عدم الحادث استمر الى زمان الحادث الآخر، بل يقال انه صادف زمان الحادث الآخر في مرحلة بقائه. فتصوير الشك في بقاء عدم المعلوم الى زمان المجهول لا يخلو عن نوع مغالطة فالتفت.

النحو الثاني: انه قد بيّنا فيما تقدم ان أدلة الاستصحاب تفيد ان الاستصحاب هو جرّ المستصحب ومده في ظرف الشك. وليس في استصحاب عدم الحادث المعلوم الى زمان المجهول مدّ له في زمان أصلا، لأنه معلوم الحدّ والمقدار.

النحو الثالث: ان التعبد بالشيء انما يكون بعد انقضاء اليقين به. ولما كان من الممكن ان يكون زمان الحادث الآخر المجهول قبل زمان الحادث المعلوم. فعلى تقدير كونه كذلك يكون استصحاب عدم الحادث المعلوم الى زمان آخر مقتضياً للتعبد به قبل انقضاء اليقين بالمتعبد، فكيف يصح هذا الاستصحاب؟!.

ومنه يتبين عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اما ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) في تعليل عدم الاستصحاب في الموردين من حكومة الاصل الجاري في الجزء ـ لأنه سببي ـ على الأصل الجاري في عدم الكل ـ لأنه مسببي ـ، فهو غير تام. لأن حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي انما تكون في السببية والمسببية الشرعيتين لا غيرهما، ومسببية الشك في الكل عن الشك في الجزء ليست شرعية بل تكوينية كما لا يخفى.

فالوجه في عدم جريان الاستصحاب في الكل مع نشوء الشك فيه عن الجزء هو: ان المفروض أخذ الجزئين موضوعا للأثر بنحو التركيب، ومعناه لحاظ ذاتي الجزئين بدون لحاظ أي شيء زائد على ذاتيهما أصلا في مقام ترتيب الأثر.

وعليه، فمع العلم باحد الجزئين والشك في احدهما لا شك في الكل، بل التعبير بالشك في الكل مسامحي، والمشكوك انما هو الجزء فقط. نعم لو اخذ بنحو التقييد كان الشك في احد الجزئين موجبا للشك في تحقق الموضوع المركب. لكن المفروض خلافه.

الى هنا ينتهي الكلام في مجهولي التاريخ ومعلومه ومجهوله ويبقى الكلام في:

تعاقب الحادثين المتضادين

وموضوع البحث فيه: ما اذا علم اجمالا بحصول حادثين متضادين وشك في المتقدم والمتأخر منهما ـ كما لو علم بحصول الطهارة والحدث وشك في المتقدم منهما والمتأخر هل هو الطهارة أم الحدث؟ ـ وذلك اما للجهل بتاريخهما او بتاريخ احدهما فالكلام في موضعين.

الموضع الأول: في مجهولي التاريخ.

والفرق بين هذه المسألة ومسألة مجهولي التاريخ المتقدمة: ان موضوع الأثر في هذه المسألة بسيط ـ وهو احد الحادثين ـ لا مركب كما في تلك المسألة،

لتضاد الحادثين، فلا معنى لأخذ الموضوع مركبا منهما كما هو المفروض في تلك المسألة.

والذي يظهر من كلام الشيخ (رحمه الله) جريان الاستصحاب في كل منهما وسقوطه بالمعارضة[١].

وقد ذهب المحقق الخراساني (قدس سره) الى عدم جريانه في كل منهما لذاتـه، لعين المحذور السابق الذي ذكره في جريان الاستصحاب في مجهولي التـاريخ، وهـو عدم احـراز اتصال زماني الشك واليقين ـ والمراد بهما المتيقن والمشكوك ـ.

إلا ان الفرق: ان عدم احراز الاتصال المذكور هناك ناشئ من عدم احراز زمان الشك لتردده بين الآنين مع احراز زمان اليقين وهو الآن الأول. وهنا ناشئ من عدم احراز زمان اليقين لتردده بين الآنين مع احراز زمان الشك وهو الآن الثـالث. ولأجل ذلك غيّر تعبيره بعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين الى التعبير بعدم احراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك[٢].

ولم يذكر (رحمه الله) وجه عدم الاحراز. ولعل الوجه فيه: ان زمان الشك في البقاء انما هو الآن الثالث لا الآن الثاني، لأنه ليس في الآن الثاني الا احتمال الوجود فقط، اذ لو كان الموجود في الآن الأول هو هذا الحادث فهو في الآن الثاني مرتفع لا محالة لحصول الحادث الآخر فيه. وان كان الموجود في الآن الأول هو الحادث الآخر فهو قد حدث في الآن الثاني. فعلى كلا التقديرين يكون الشك في الآن الثاني في الوجود لا في البقاء والشك في البقاء انما هو الآن الثالث.

وعليه، فان كان الحادث قد حصل في الآن الثاني، فقد اتصل زمان اليقين بزمان الشك. وان كان في الآن الأول فقد انفصل.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٨٨ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٢١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وحيث لم يحرز حصوله في احد الآنين المعين، احتمل انفصال زماني اليقين والشك ولم يحرز اتصالها، فلا يصلح التمسك بعموم دليل الاستصحاب، لعدم احراز صدق النقض، فتكون الشبهة مصداقية[١].

وقد حمل المحقق العراقي كلام الكفاية على احتمال تخلل اليقين الناقض - كما تقدم في مجهولي التاريخ -. واورد عليه بما تقدم. ثم ذكر ما ذكرناه في تفسير كلام الكفاية على انه وجه مستقل ونسبه اليه في درسه[٢].

وانت خبير بان ما ذكرناه هو ظاهر كلام الكفاية ولا وجه لاحتمال غيره من العبارة.

وقد ناقش المحقق الاصفهاني (قدس سره) ما ذكره صاحب الكفاية: بان ثبوت الشيء واقعا ليس ملاك الحكم الاستصحابي، بل ثبوته العنواني المتقوم باليقين هو ملاك جريانه، والمفروض ثبوت اليقين بالطهارة سابقا والشك في بقائها فعلا لا في حدوثها. وهكذا الكلام في الحدث. انتهى ملخصا[٣].

وفيه: ان ما أفاده لا يعلم له معنى محصل، لأنه وان لم يكن الاستصحاب متقوما بالوجود الواقعي، الا ان الحكم الاستصحابي حكم بالابقاء وعدم النقض، ومع احتمال تخلل اليقين بالعدم لايحرز أن الحكم بالطهارة في زمان الشك ابقاء للطهارة وعدم نقض لها، ومجرد تحقق اليقين بالحدوث والشك في البقاء لا ينفع في احراز ذلك، فتدبر.

وقد فسر السيد الخوئي (حفظه الله) عبارة الكفاية بفاصلية اليقين بالارتفاع. واورد عليه: بعدم اعتبار اتصال زمان اليقين بزمان الشك، بل ليس المعتبر إلا فعلية كل منهما[٤].

(١) لم يتعرض السيد الاستاذ (دام ظله) لهذه الوجوه في الدورة الثانية. (منه عفي عنه).

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ٢١٤ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) االاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ١١٣ - الطبعة الاولى.

(٤) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٣ / ٢٠٦ - الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وقد عرفت توجيهه بغير ذلك مما هو خال عن الاشكال. كما عرفت اعتبار الاتصال، والايراد بعدم اعتباره ينشأ من توهم ارادة اتصال زمان صفة اليقين بزمان صفة الشك. وقد عرفت ارادة اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك، كما تقدم الاشكال فيه حتى بناءً على ارادة صفتي اليقين والشك فراجع.

وللمحقق العراقي وجوه ثلاث في منع جريان الاستصحاب فيما نحن فيه:

الأول: انه لا شك في البقاء اصلا، بل هنا يقين اما بالارتفاع او بالبقاء، لأن الحادث ان حدث في الآن الأول فهو مرتفع قطعا. وان كان قد حدث في الآن الثاني فهو باق قطعا. وعلى تقدير وجود الشك في البقاء، فهو ناشئ من الشك في كيفية الحدوث، ودليل الاستصحاب صرفاً أو إنصرافاً لا يتكفل جواز التعبد بالشيء اذا كان الشك فيه ناشئا عن التردد في كيفية حدوثه.

الوجه الثاني: وهو عين الوجه الأول، الا انه يختلف عنه من جهة وهي: انه فرض في الوجه الأول وجود الشك في البقاء، ولكنه ناشئ عن الشك في كيفية الحدوث. وفرض في الوجه الثاني عدم الشك اصلا الا في كيفية الحدوث وما يرى من الشك في البقاء فهو حقيقة راجع الى الشك في كيفية الحدوث وزمانه.

الوجه الثالث: ان منصرف دليل الاستصحاب الى كون الزمان الذي يراد جر المستصحب فيه بنحو لو رجعنا الى الأزمنة السابقة عليه بنحو القهقرى، لعثرنا على زمان اليقين بوجود المستصحب. وما نحن فيه ليس كذلك، إذ لا نعثر مع الرجوع القهقرى على زمان اليقين تفصيلا بالحدوث، بل ينتهي المقام بنا الى زمان عدم كل منهما، فلا يجري الاستصحاب حينئذ. نعم بالنسبة الى الأزمنة الاجمالية يمكن الاستصحاب لاحراز الاتصال بهذا النحو، ولكنه لا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يجدي فيما كان الاثر مترتبا على البقاء التفصيلي، كصحة الصلاة بالنسبة الى الطهارة[1].

ولكن هذه الوجوه غير تامة:

اما الأول: فلان دعوى الانصراف تمنع بدعوى الاطلاق، فان الدليل يدل باطلاقه على التعبد بالبقاء كيف ما كان.

واما الصرف، فيحتاج الى دليل يدل عليه، لأن بقاء الصرف قصور الدليل بنفسه عن شموله للمورد، فلابد من صرفه اليه من قيام دليل عليه، ولا دليل على صرفه الى ما ذكره المحقق المذكور.

اما الثاني: فلأن الوجدان قاض بوجود الشك في بقاء كل من الحادثين.

واما الثالث: فلأن المراد من اليقين في أدلة الاستصحاب أعم من التفصيلي والاجمالي، ولا يختص بالتفصيلي. مضافا الى انه يلتزم بجريان الاستصحاب فيما لو علم اجمالا بحدوث المستصحب في أحد زمانين واحتمل ارتفاعه في الزمان الثاني من حدوثه، مع ان ما ذكر من عدم العثور على زمان اليقين بالحدوث تفصيلا جار فيه كما لا يخفى.

هذا كله في صورة الجهل بتاريخ كلا الحادثين المتضادين.

الموضع الثاني: في صورة العلم بتاريخ احدهما، كما لو علم بحصول الحدث اول الزوال وشك في تقدم الطهارة عليه وتأخرها عنه. فلا اشكال في جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ لعدم اختلال أي شرط من شروط الاستصحاب فيه ـ كما لا يخفى ـ.

وانما الاشكال في جريانه في المجهول.

والتحقيق عدم جريانه مطلقا، الا ان ملاك عدم الجريان يختلف باختلاف

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ٢١٥ ـ ٢١٦ ـ القسم الاول ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الموارد..

فتارة: يكون الشك لأجل انحلال العلم الاجمالي بحصول الحادث في احد الزمانين الى علم تفصيلي وشك بدوي، فلا يقين بالحدوث، وذلك كما لو علم بالطهارة ـ مثلا ـ عند الصباح وعلم استمرارها الى الزوال، ثم علم بحصول الحدث عند الزوال وعلم اجمالا بحصول الوضوء اما قبل الزوال او بعده، فيدور بين ان يكون تجديدياً او تأسيسياً.

وهذا العلم الاجمالي منحل بالعلم التفصيلي بالطهارة عند الصباح، لأنه علم تفصيلي بالطهارة قبل الصباح، فلا يكون هناك الا شك بدوي بالطهارة بعد الزوال، فالعلم الاجمالي المذكور لا يسبب يقينا بالطهارة كي تستصحب، لأنه على تقدير لا يكون تأسيسياً بل تجديدياً.

واخرى: يكون لأجل عدم احراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك، وذلك كما لو علم بالحدث عند الزوال، وعلم اجمالا بحصول الطهارة اما قبل الزوال او بعده ـ ولم تكن هناك طهارة سابقة ـ. فالزوال والآن الذي بعده الذي يحتمل وقوع الطهارة فيه ليس زمان الشك في البقاء، بل اما زمان العلم بالعدم ـ وهو الزوال ـ. او زمان احتمال الوجود ـ وهو الآن الذي بعده ـ. ولما كان من المحتمل حصول الطهارة قبل الزوال يحتمّل انفصال زمان اليقين عن زمان الشك لتخلل زمانين بينهما ليسا زماني الشك في البقاء.

وقـد ظهر ان الامر في المعلوم والمجهول في الموضوعات البسيطة على العكس فيهـا في الموضوعات المركبة، فان الاصل هناك انما يجري في المجهول دون المعلوم وههنا بالعكس.

تتمة في بيان شيء

ذكر المحقق النائيني (قدس سره) في مجهولي التاريخ عند بيان المراد من

اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وانه قد لا يتضح في بعض الموارد، فروضاً ثلاثة حكم بجريان الاستصحاب في احدها وبعدمه في الآخرين وبنى على ذلك بعض المسائل الفقهية التي وقعت محل الخلاف.

وبيانه باجمال:- انه لو كان هناك إنائان غربي وشرقي، وعلم تفصيلاً بنجاسة كل منهما، واصاب المطر أحدهما، فههنا فروض ثلاثة:

الأول: ان يكون ما أصابه المطر مجملا مردداً بينهما على حد سواء، فيعلم اجمالا بطهارة احدهما غير المعين.

الثاني: ان يكون ما أصابه المطر معلوما بالتفصيل، كالاناء الشرقي مثلا، فيعلم بطهارة خصوص الاناء الشرقي، وكان متميزاً حين العلم ثم اشتبه بالاناء الغربي.

الثالث: عين الفرض الثاني، إلا ان الاناء الشرقي لم يكن متميزاً حين العلم أصلاً، بل كان مشتبها بالآخر، فهو وسط بين الفرضين كما لا يخفى.

ولا اشكال في سبق اليقين بالنجاسة بكلا الانائين والشك في بقائها ـ على جميع الفروض ـ لعدم معرفة الطاهر منهما، فكل منهما يشك في بقاء نجاسته المعلومة، الا انه مع ذلك لا يجري استصحاب النجاسة في كلها، بل انما يجري في خصوص الفرض الأول، لاتصال زماني اليقين والشك، لعدم تخلل أي يقين بالخلاف بينهما، لأن نسبة العلم بالطهارة الى كل منهما على حد سواء، لعدم أخذ أي خصوصية في متعلقه، فكل منهما كان متيقن النجاسة والآن مشكوكها فتستصحب ـ مع قطع النظر عن جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي وعدمه.

امّا الفرض الثاني: فلا يجري فيه الاستصحاب بلا اشكال، لانفصال زمان اليقين عن زمان الشك في احدهما المعين، لتخلل اليقين بالخلاف فيه، فلا يمكن استصحاب النجاسة في كل منهما لاحتمال انفصال زمان شكه عن زمان يقينه من جهة احتمال ان يكون هو ذلك الاناء.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وامّا الفرض الثالث: فهو كالفرض الثاني في عدم جريان الاستصحاب لعين الملاك لتخلل اليقين بالخلاف في احدهما المعين وهو الاناء الشرقي، ولما كان كل منهما من المحتمل ان يكون هو الاناء الشرقي امتنع جريان الاستصحاب في كل منهما، لاحتمال انفصال زمان شكه عن زمان يقينه.

وبالجملة: فالاستصحاب لا يجري الا في الفرض الأول. خلافا للمرحوم الطباطبائي (قدس سره) صاحب العروة حيث حكم بجريانه في جميع الفروض كما هو ظاهر عبارته[1].

وبعد ان قرر المحقق النائيني (رحمه الله) ذلك فرع عليه عدم جريان استصحاب النجاسة في الدم المردد بين كونه مسفوحا وبين كونه من المتخلف، بناء على نجاسته مطلقا ولو قبل خروجه من البطن لعدم احراز اتصال الشك باليقين زمانا، للعلم بطهارة احدهما المعين وهو المتخلف عند الذبح ثم اشتبه في الخارج ومثله الدم المردد بين كونه من بدن الانسان او مما امتصه البق، للعلم بطهارة ما امتصه البق واشتباهه خارجا. هذا محصل كلامه (قدس سره)[2].

ولكنه انما يتم بناء على اعتبار وجود يقين سابق وشك لاحق في جريان الاستصحاب، حيث يقال عليه: ان اليقين السابق قد انتقض باليقين بالخلاف، فلا اتصال بين زماني الشك واليقين.

أما بناء على ما حقق من عدم اعتبار ذلك، بل اعتبار خصوص وجود يقين بالحدوث وشك بالبقاء فعليين ولو حصلا في آن واحد، فلا يتم ما ذكره لتحقق اليقين والشك الفعليين في الفروض الثلاثة جميعا، ولا معنى لدعوى الاتصال او الانفصال، لعدم التعدد الزماني بينهما.

---

(١) العروة الوثقى ١ / ٥١١ مسألة ٤٩٣ (فصل في طريق ثبوت التطهير) طبعة مدينة العلم.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٥١٥ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

ومن الغريب[1] ان المحقق المذكور لا يعتبر سوى فعلية اليقين والشك، ثم يذهب الى عدم جريان الاستصحاب في الفرضين المذكورين، فالتفت ولا تغفل والله سبحانه المسدد.

---

(١) ما ذكرناه في الايراد عليه (قده) هو الذي ذكره غيرنا أيضاً، ولكن حمل كلامه على ظاهره من اعتبار اليقين السابق وعدم انتقاضه بيقين متأخّر عنه لا يمكننا الالتزام به لقرينتين:

إحـداهما: أنّه قد صرّح مراراً من أول الاستصحاب الى هذا المبحث بل صرّح في هذا المبحث بالخصوص بأنّه لا يعتبر في الاستصحاب سوى اليقين والشك الفعليين إلاّ أنّ أحدهما يتعلّق بالحدوث والآخر بالبقاء وجعل هذا هو المائز بين الاستصحاب وقاعدة اليقين، ولا نحتمل في حقّه (قده) أنّه يعتبر اليقين السابق في الاستصحاب.

والأخرىٰ: ما ذكره من مثال الدم المحتمل كونه دم بق، فإنّ الظاهر أنّه مثال لما هو المتعارف من وجدان الانسان دما على ثوبه يحتمل أنّه من جرح بدنه أو أنّه من البق، ومن الواضح أنّ الشخص في مثل ذلك لم يحصل له يقين بنجاسة فردي الدم، ثم حصل له يقين بطهارة أحدهما وهو ما امتّصه البق ثم اشتبه الحال بين الفردين بل اليقين والشك فعليان، حاصلان بالفعل من دون تقدّم زماني بينهما. فالمثال لا ينطبق على ما حمل عليه كلامه.

ويمكن أن يوجّه ما أفاده وإن كان على خلاف ظاهر عبارة التقريرات ببيان مقدّمتين:

إحداهما: أنّ اليقين الاجمالي الناقض لليقين السابق والرافع له هو اليقين بالنحوين الأخيرين دون الأول، فلو علم تفصيلاً بنجاسة كلا الأناءين ثم علم بطهارة أحدهما من دون مميّز أصلاً لم يتحقّق انتقـاض اليقـين السابق بهذا اليقين، فلا يمكن الاشارة الى أحدهما واقعاً والحكم عليه بأنّه متيقّن الطهارة. [ظاهر كلام النائيني في التقريرات هو تحقّق العلم التفصيلي ـ في الفرض الثاني ـ ثم عروض الاشتباه، ولكن السيد الاستاذ دام ظله حمل كلتا الصورتين على الاجمالي والفرق في كثرة المميّزات وعدم الكثرة، فانتبه].

وهـذا بخلاف ما إذا تعلّق اليقين الاجمالي بطهارة أحدهما مع مميّز له سواء كان تمييزه بالعناوين المتعدّدة التي يسهل تشخيصه تفصيلاً ويكون متشابهاً للمعلوم بالتفصيل، كما في الفرض الثاني أم بعنوان واحد كعنوان الاناء الشرقي ـ مثلاً ـ كما في الفرض الثالث فإنّ مثل هذا اليقين يكون ناقضاً لليقين بالنجاسة التفصيلي، إذ يمكن الاشارة الى ذلك الاناء بعنوانه المميّز له والحكم عليه بأنّه قد ارتفع عنه اليقين بالنجاسة وتعلّق اليقين بطهارته.

الثانية: أنّ دليل الاستصحاب يتكفّل اعتبار تعلّق اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وظاهره اعتبار فعلية كلا الوصفين، فلا معنى لكون أحدهما ناقضاً للآخر، كما أنّه تكفّل الحكم بنقض اليقين باليقين الآخر، وهذا غير متصوّر في باب الاستصحاب لاجتماع اليقينين في آن واحد. إذن فما معنى الحكم

....

←بالنقض وعدمه؟ الذي يراد بالنقض كما عرفت هو النقض العملي، وإطلاق النقض إنّما هو بملاحظة أنّ اليقين الآخر لو تعقّب اليقين الأول واتّحد متعلّقهما لكان ناقضاً له، فالمراد باليقين الناقض في باب الاستصحاب هو هذا الفرد من اليقين، الذي لو فُرض تعلّقه بما تعلّق به اليقين الأول وكان متأخّراً عنه كان ناقضاً له ورافعاً لوجوده، وإلا فلا نقض حقيقة في باب الاستصحاب، وأما غير هذا الفرد من اليقين فلا يكون مشمولاً لقوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر».

إذا عرفت هذا اتّضح مراده (قده) فإنّه اليقين الاجمالي في الفرض الأول حيث لا يصلح لنقض اليقين السابق التفصيلي، فلا يكون لوجوده أثر في المنع عن الاستصحاب لأنّه غير مشمول للذيل. بخلافه في الفرضين الآخرين لأنّه صالح لنقض اليقين السابق كما عرفت. فليس مراده اعتبار اليقين السابق كما توهّم، بل مراده هو اليقين الفعلي المتعلّق بالحدوث، وإنّ اليقين الاجمالي المقترن معه يصلح لنقضه في بعض الصور فيكون مشمولاً للحكم بالنقض في الذيل. فيكون المورد من موارد الشبهه المصداقية للذيل، فتدبّر جيّداً.

هذا غاية ما يمكن أن يوجّه به كلامه لكنّه مبنيّ أوّلاً: على كون المستفاد من قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» حكماً شرعياً مستقلاً موضوعه اليقين بالنحو الذي عرفته، فيعارض الحكم الاستصحابي أو يقيّده. وأما بناء على كون المستفاد منه تحديد جريان الاستصحاب بارتفاع موضوعه وهو الشك كما يستفاد من قوله: «لا حتىٰ يستيقن» فهو بيان لحكم ارشادي عقلي، فلا يتمّ ما أفاده لأنّه لا يزيد على اعتبار الشك في جريان الاستصحاب ويكون متمّماً لذلك. ومن الواضح أنّ الشك فيما نحن فيه موجود بالنسبة الى كل من الاناءين، فلا مانع من جريان الاستصحاب وتحقيق ذلك فيما يأتي إن شاء الله.

وثانياً: على الفرق بين الفرض الأول والفرضين الآخرين ببيان أنّ العلم في الأول لا يرتبط بالخارج بل هو متعلّق بالجامع كما تقدّم في مبحث العلم الاجمالي، وقد تقدّم منّا بيان ارتباط مثل هذا المعلوم بالاجمال بالخارج وإمكان الاشارة الى أحدهما واقعاً بواسطة منشأ العلم، كوقوع المطر ونحوه، فراجع.

وثالثاً: على تحقيق المراد باليقين الناقض وأنّه هل يختصّ باليقين التفصيلي أو يعمّ غيره، وعلى تقدير عمومه لغيره فهل يختلف الحال بين الفروض أو لا؟ وتحقيقه في محلّه إن شاء الله.

ثم ليعلم أنّ مثال اشتباه الدم بدم البق إنّما يتمّ لو علم بامتصاص البق لدمه واحتمل أن يكون الدم الذي يراه هو ذلك الدم الممتصّ، وأما لو لم يعلم ذلك أصلا وإنّما احتمله احتمالا فلا مجال لهذا الكلام لعدم تحقّق اليقين الناقض فلا مجال إلا لاستصحاب النجاسة.

هذا تمام الكلام في استصحاب مجهولي التاريخ، ولا بأس في التعرّض الى فرع ذكر في هذا المبحث وجعل من فروع المسألة وهو ما إذا علم بكريّة الماء وملاقاته للنجاسة وشك في أنّ الملاقاة سابقة على كريّة الماء فيكون نجساً ـ بناء على عدم طهارة الماء النجس المتمّم كرّاً ـ أو أنّ الكريّة سابقة على←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

← الملاقاة فيكون الماء طاهراً.

فقد ذكر أنّ هذا الفرع من مصاديق المسألة وذكر له صور ثلاثة؛ إحداها: أن يجهل بتاريخ كل من الملاقاة والكريّة. والثانية: أن يعلم بتاريخ الكريّة دون الملاقاة، والثالثة: أن يعلم بتاريخ الملاقاة دون الكريّة.

وإنّ حكم الصور الثلاث من حيث جريان الاستصحاب وعدمه هو ما تقدّم في مجهولي التاريخ ومختلفيها. فمثلاً تجري ـ في صورة الجهل بتاريخها ـ اصالة عدم الكريّة الى زمان الملاقاة واصالة عدم الملاقاة الى زمان الكريّة فيتعارضان ويتساقطان بناء على أنّ المانع من جريان الأصل في مجهولي التاريخ هو المعارضة، كما أنّها لا تجريان في أنفسها بناء على أنّ المانع من جريان الأصل في المجهولين في نفسه كما ذهب اليه صاحب الكفاية.

أقول: هذه الصورة وإن كانت من موارد مجهولي التاريخ صورة لكنّها ليست منها اصطلاحاً، فإنّ موضوع البحث في مجهولي التاريخ ـ على ما تقدّم أن يكون موضوع الأثر هو عدم أحدهما في زمان الآخر بنحو الموضوع المركّب، والأمر ليس كذلك فيما نحن فيه، فإنّ عدم الكريّة والملاقاة موضوع مركّب للحكم بالنجاسة، فيصحّ إجراء اصالة عدم الكريّة الى زمان الملاقاة لاثبات الموضوع المركّب للحكم بالنجاسة ولكن عدم الملاقاة والكريّة ليس موضوعاً للحكم بالطهارة إذ مع الكريّة لا أثر للملاقاة وعدمها فلا معنى لاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكريّة، نعم عدم الملاقاة في زمان عدم الكريّة موضوع للحكم بالطهارة.

وعليه نقول: بناء على ما حقّقناه من امتناع جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ بالاضافة الى زمان الحادث الآخر في نفسه، لا يصحّ جريان اصالة عدم الكريّة الى زمان الملاقاة الذي يقصد به إثبات عدم الكريّة في زمن الملاقاة.

وأما استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكريّة فقد عرفت أنّه لا أثر له ولا معنى لجريانه لأنّ الأثر يترتّب على عدم الملاقاة في زمان عدم الكريّة، لا على عدم الملاقاة في زمن الكريّة. نعم يصحّ إجراء اصالة عدم الملاقاة الى زمن الكريّة بالمعنى المساوق لاثبات عدم الملاقلة في زمن عدم الكريّة بأن لا يحاول جرّ المستصحب الى زمان الكريّة بل جرّه وينتهي بزمن الكريّة، فيكون المقصود من «الى زمن الكرية» الانتهاء بزمن الكريّة لا السراية الى زمانه وإثباته فيه، إذ بذلك يخرج عن استصحاب المجهول الاصطلاحي ولا يتأتّى فيه المحذور المتأتّي في استصحاب مجهول التاريخ.

ومنه يظهر الحال فيما اذا كان أحدهما معلوم التاريخ، فإنّه إن كانت الكريّة معلومة التاريخ دون الملاقاة جرى استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكريّة، ولا يجري استصحاب عدم الكريّة الى زمان الملاقاة لعدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ.

←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

← وإن كانت الملاقاة معلومة دون الكريّة، جرت أصالة عدم الكريّة الى زمان الملاقاة فيثبت بها الموضوع المركّب للنجاسة، ولا يجري الأصل في عدم الملاقاة للعلم بالتاريخ.

فخلاصة الحكم في صور هذا الفرع هو الحكم بنجاسة الماء في صورة العلم بتاريخ الملاقاة. والحكم بطهارته في صورتي العلم بتاريخ الكريّة والجهل بتاريخها. هذا بناء على ما التزمنا به في مجهولي التاريخ ومختلفيهما، فراجع.

وقد ذهب المحقّق النائيني (قده) الى الحكم بنجاسة الماء في جميع الصور الثلاث:

أمـا صورة الجهل بتاريخها؛ فلجريان أصالة عدم الكريّة الى زمان الملاقاة، فيثبت بها النجاسة لاحراز الملاقاة بالوجدان وعدم الكريّة بالأصل. ولا مجال لجريان استصحاب عدم الملاقاة الى حين الكـريّة لعدم ترتّب الأثر الشرعي عليه، لأنّ الحكم بالطهارة مترتّب على كون الكريّة سابقة على الملاقاة، والاستصحاب المزبور لا يثبت كون الكريّة سابقة على الملاقاة إلّا بالملازمة.

وأما صورة العلم بتاريخ الملاقاة والجهل بتاريخ الكريّة، فلعدم جريان أصالة عدم الملاقاة للعلم بالتاريخ مضافاً الى كونه مثبتاً. وجريان أصالة عدم الكريّة الى زمان الملاقاة، فيثبت بها موضوع الحكم بالنجاسة.

وأما صورة العلم بتاريخ الكريّة والجهل بتاريخ الملاقاة، فلعدم جريان أصالة عدم الكريّة للعلم بالتاريخ، ولا جريان أصالة عدم الملاقاة لكونه مثبتاً، فيرجع في المقام الى عموم الانفعال بالملاقاة، لا إلى أصالة الطهارة، لما أسّسه (قده) من أنّه إذا نبت حكم إلزامي للعام واستثنى منه عنوان وجودي، كان المدار في الحكم بالتخصيص على إحراز ذلك العنوان، فمع عدم إحرازه يكون المرجع هو العموم، كما لو قال المولىٰ لعبده لا تُدخِل عليّ أحداً إلّا العالم، فإنّه لا يجوز له إدخال مشكوك العالميّة عملاً بأصالة البراءة. وما نحن فيه من هذا القبيل، لثبوت حكم عام بانفعال ملاقي النجس، وقد خرج منه عنوان الكرّ، فمع الشك في كريّة الملاقي يكون المر جع هو العموم على الانفعال بالملاقاة. هذه خلاصة ما أفاده (قده) في المقام.

أقول: قد يتساءل بأنّ أصالة عدم الملاقاة الى زمان الكريّة - في صورة الجهل بتاريخها - وإن لم تكن مثبتة لورود الملاقاة على الكريّة، لكنّها تنفع في إثبات الطهارة وعدم النجاسة، إذ لا شك في أنّ عدم الملاقاة في زمان القلّة ينفي موضوع النجاسة وهو ملاقاة القليل، فيكون الاستصحاب مجدياً من هذه الجهة وهي نفي موضوع النجاسة وهي كافية في جريانه. فلماذا أهملها المحقّق النائيني وحكم بعدم جريان الأصل؟ ويمكن أن يوجّه كلامه بوجوه:

التوجيه الأول: أن يقال: أنّ الحكم بطهارة الماء الأولية وبحسب ذاته يزول بعروض ملاقاة النجس عليه وحينئذٍ فإن كانت الملاقاة عارضة على الكرّ حكم بطهارة الماء وإلّا حكم بنجاسته. فالطهارة←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

← الثابتة بعد عروض الملاقاة حكم جديد غير الطهارة الثابتة للماء في حدّ نفسه وقبل عروض مقتضي النجاسة.

وعليه ففيما نحن فيه بما أنّه يعلم بالملاقاة، فطهارة الماء الأولية مرتفعة قطعاً، وإنّما يشك في ثبوت الطهارة التي موضوعها ملاقاة الكرّ.

ومن الواضح أنّ استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكريّة أو في زمان القلّة لا يثبت موضوع الطهارة فلا ينفع في إثبات الحكم بالطهارة.

وهذا التوجيه لا يمكن الأخذ به وتشكل نسبته الى المحقّق النائيني لوجوه:

الأول: أنّه بناء عليه لا فرق بين القول باعتبار ورود الملاقاة على الكريّة وسبق الكريّة للملاقاة في تحقّق الاعتصام والحكم بالطهارة والقول بكفاية بينهما، إذ استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلّة لا يجدي في إثبات ملاقاة الكرّ سواء ان اعتبر تأخّر الملاقاة عن الكريّة أو لم يعتبر. مع أنّ ظاهر كلامه بناه عدم جريان الأصل المزبور على ما التزم به من اعتبار ورود الملاقاة على الكريّة بحيث لو التزم بالقول الآخر كان الأصل مجدياً، فكيف يمكن نسبة هذا الوجه اليه (قده).

الثاني: أنّه بعد أن كان موضوع النجاسة هو ملاقاة غير الكر، كان استصحاب عدم الملاقاة الى زمن الكريّة مجدياً في نفي النجاسة وإن لم يجد في إثبات الطهارة، فيترتّب عليه نفي الآثار المترتّبة على مانعيّة النجاسة. ولازم ذلك معارضته لاستصحاب عدم الكريّة الى زمان الملاقاة المثبت للنجاسة، فإنّ الاستصحاب النافي والمثبت متعارضان.

الثالث: عدم تمامية مبنى التوجيه، فإنّ كون الطهارة المجعولة للكر الذي لاقته النجاسة حكماً آخر غير الطهارة الأصلية، وإن كان ممكناً ثبوتاً لكن مقام الاثبات لا يساعد عليه، فإنّ ظاهر مثل قوله (ع): «اذا بلغ الماء قدر كرٍّ لم ينجّسه شيء»: إنّ الكرّ لا ينفعل بالنجاسة فهو باقٍ على طهارته بلا عروض مزيل عليها فالطهارة السابقة على الملاقاة والمتأخّرة عنها واحدة لا متعدّدة.

التوجيه الثاني: أن إذا أخذ في موضوع الطهارة خصوصيّة سبق الكريّة أو لحوق الملاقاة وورودها على الكرّ بحيث كان موضوع الطهارة هو الملاقاة اللاحقة للكريّة أو المسبوقة بالكريّة، فلا محالة يتقيّد موضوع الحكم العام بالنجاسة بعدم ذلك العنوان، فيكون موضوع النجاسة هو الملاقاة غير المسبوقة بالكريّة.

ومن الواضح أنّ أصالة عدم الملاقاة في زمان القلّة لا تجدي في نفي موضوع النجاسة إلّا بالملازمة.

وهذا الوجه لا يتأتّى بناء على القول بكفاية مقارنة الكريّة للملاقاة في عدم الانفعال، إذ عليه لا يعتبر في موضوع الطهارة أزيد من ذات الأمرين الملاقاة والكريّة. فلا يكون موضوع النجاسة سوى الملاقاة والقلّة، فيكون استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلّة مجدياً في نفي النجاسة. ←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

← ولكنّه كسابقه مما لا يمكن نسبته الى المحقّق النائيني (قده)، وذلك لأنّ لازمه عدم صحّة جريان أصالة عدم الكريّة الى زمان الملاقاة لعدم كون موضوع النجاسة مركّباً بل مقيّداً كما عرفت. والأصل المزبور لا يثبت موضوع النجاسة إلّا بالملازمة كما لا يخفىٰ. مع أنّه (قده) التزم بجريانه وترتّب النجاسة عليه، مما يصحّ نسبته اليه (قده).

التوجيه الثالث: أنّ موضوع الطهارة ـ بنظره (قده) ـ ليس هو الملاقاة المسبوقة بالكريّة، بل هو ملاقاة ما كان كرّاً في زمان سابق على الملاقاة، فملاقاة الكرّ المتخصّص زمانه بهذه الخصوصيّة هي الموضوع للطهارة ولازمه أن يكون موضوع النجاسة هو ملاقاة ما ليس كرّاً في زمان سابق على الملاقاة ـ أعمّ من كونه كرّاً حال الملاقاة أو قليلاً ـ.

وعليه فاستصحاب عدم الملاقاة في زمان القلّة لا يجدي في إثبات الطهارة ولا نفي النجاسة إلّا بالملازمة كما هو واضح. ولا معنى لجريان الأصل في عدم الملاقاة في زمان عدم الكريّة في زمان سابق على الملاقاة، فإنّه خلف ولا محصّل له كما لا يخفىٰ.

وأما استصحاب عدم الكريّة الى زمان الملاقاة لاثبات النجاسة فلا مانع منه لأنّ مرجعه الى استصحاب عدم الكريّة في الزمان السابق على الملاقاة، فيثبت موضوع النجاسة، وهو الملاقاة الثابتة بالوجدان وعدم الكريّة في زمان سابق عليها الثابت بالأصل.

وهذا التوجيه متين ولا يخلو عن دقّة.

ولكنّه إنّما ينفع في الحكم بالنجاسة على مسلك المحقّق النائيني الذي التزم بصحّة الاستصحاب في مجهولي التاريخ في نفسه.

وأما على ما حقّقناه من عدم صحّته في نفسه ـ لا من جهة المعارضة ـ فلا أثر لهذا البيان، لأنّ غايته عدم جريان استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلّة، إلّا أنّه كما لا يجري هذا الأصل لا يجري الأصل الآخر المثبت للنجاسة وهو عدم الكريّة الى زمان الملاقاة. وإذا لم يجر الاستصحاب في كلا الطرفين فالمرجع قاعدة الطهارة.

هذا كلّه بالنسبة الى ما أفاده في صورة الجهل بتاريخهما.

وأما صورة الجهل بتاريخ الكريّة والعلم بتاريخ الملاقاة فقد عرفت منّا ومنه أن الحكم هو النجاسة، فلا كلام.

وأما صورة الجهل بتاريخ الملاقاة والعلم بتاريخ الكريّة، فقد عرفت أنّه (قده) حكم بالنجاسة بعد عدم جريان كلا الأصلين، لتمسّكه بالعام الدال على لزوم الاجتناب على كل ما لاقىٰ نجساً الذي خرج منه عنوان وجودي وهو الكرّ، للقاعدة التي أسّسها وبنى عليها كثيراً من الفروع الفقهية، وهي أنّـه إذا ورد عام يتكفّل حكماً إلزامياً وخصّص ذلك العام بعنوان وجودي، فمع عدم إحراز العنوان←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

←الوجودي للخاص يكون المرجع هو العام. ولأجل ذلك بنى على حرمة النظر الى من يشك كونها من المحارم عملاً بعموم وجوب الغضّ عن النساء. وذكر أنّ هذه القاعدة عليها بناء العرف والعقلاء.

والذي يمكن أن يقال: هو أنّه لو سلّم تماميّة القاعدة المزبورة فهي لا تنطبق على ما نحن فيه وذلك لأنّ موضوعها كما أُشير اليه هو ورود عموم يتضمّن حكماً إلزامياً ثم يخصّص بعنوان وجودي.

ومن الواضح أنّ الحكم الإلزامي فيما نحن فيه هو لزوم الاجتناب عن الماء النجس في الشرب مثلاً، فإنّه يحرم شرب الماء النجس كما يجوز شرب الماء الطاهر.

ولا يخفى أنّ نسبة ما دلّ على جواز شرب الطاهر الى دليل الحرمة ليس نسبة الخاص الى العام إذ ليس لدينا دليل عام دال على حرمة شرب الماء بقول مطلق وخرج منه الطاهر. بل دليل الحرمة موضوعه الماء النجس رأساً، كما أنّ دليل الجواز موضوعه الماء الطاهر، فمع الشك في موضوع الحليّة وهو الطهارة لا معنى للتمسّك بدليل الحرمة بعد فرض عمومه لكل فرد من أفراد الماء.

وبعبارة أُخرىٰ: ليس المورد من موارد الشك في مصداق المخصّص بل الشك في مصداق كلا الدليلين. وليس الملحوظ هو الحكم الوضعي وهو الطهارة والنجاسة كي يقال بأنّ لدينا عام يدل على انفعال كل ماء يلاقي النجس وقد خرج عنه الكرّ، فمع الشك في الكريّة يرجع الى عموم الانفعال إذْ ليس الحكم الوضعي حكماً إلزامياً كما هو واضح، وقد عرفت اختصاص القاعدة بمورد تكفّل العام الحكم الإلزامي. فتطبيق القاعدة على ما نحن فيه غير صحيح لما عرفت من أنّ دليل الحرمة ليس دليلاً عامّاً كي يرجع اليه عند الشك. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّه لو فرض أنّ دليل الحرمة دليل عام خرج عنه الماء الطاهر فإنّه يجوز شربه، فقاعدة الطهارة تعيّن كون الفرد من أفراد المخصّص فلا مجال للرجوع الى العام حينئذٍ.

والخلاصة أنّه لا مانع من الرجوع في هذه الصورة الى قاعدة الطهارة، فتشترك مع الصورة الأُولىٰ في الحكم. وتنفرد الثانية عنهما. هذا تحقيق الكلام فيما أفاده (قده).

وقد نوقش (قده) فيما أفاده في الصورة الأولى من عدم جواز الرجوع الى أصالة عدم الملاقاة في زمان عدم الكريّة بأنّ عدم الانفعال أخصّ من الطهارة. فإنّ الأول فرع وجود المقتضي للانفعال، بخلاف الطهارة فإنّها قد تتحقّق مع عدم المقتضى رأساً كصورة عدم الملاقاة أصلاً.

وعليه فالأصل المزبور وإن لم يثبت عدم الأنفعال، لعدم إثباته كون الملاقاة واردة على الكريّة، إلّا أنّه ينفع في إثبات الطهارة لأنّه يثبت عدم الملاقاة في زمان القلّة، والماء القليل غير الملاقي للنجاسة طاهر.

كما نوقش ما أفاده في الصورة الثالثة من الرجوع الىٰ القاعدة المزبورة بأنّ القاعدة لا أساس لها إذ لا يمكن أن يفرض كون الاحراز دخيلاً في الحكم الواقعي، ضرورة عدم دوران طهارة الماء مدار←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

←إحراز ورود الملاقاة على الكريّة. كما لا يصحّ أن يكون الدليل متكفّلاً للحكم الظاهري إذ يشكل أن يكون الدليل الواحد متكفّلاً لحكمين مع اختلاف الموضوع والرتبة والطولية بين الحكمين، مضافاً الى عدم الدليل على ذلك إثباتاً.

وأما ثبوت الرجوع الى العموم في مسألة الشك في المحارم فهو بواسطة الرجوع الى أصالة العدم الأزلي التي يلتئم بها موضوع الحكم للعام وهو حرمة النظر، لا من جهة تقيّد العنوان الخاص بالاحراز. هذه خلاصة بعض ما نوقش (قده) به.

ولكن جميع ما ذكر قابل للردّ.

أما ما ذكره من جريان أصالة عدم الملاقاة في زمان القلّة لاثبات الطهارة، فهو لا يخلو عن غرابة، فإنّه بعد فرض كون موضوع الخاص هو الملاقاة الواردة على الكرّ ـ كما أفاده النائيني (قده) ـ فلا محالة يتقيّد موضوع العام بعدم ذلك، فيكون موضوع النجاسة هو ملاقاة ما ليس بكرّ في زمان سابق، من دون أن يؤخذ فيه عنوان وجودي كعنوان القليل أو نحو ذلك، فملاقاة القليل بعنوانه ليس موضوعاً للنجاسة.

وعليه فمع العلم بالملاقاة كما فيما نحن فيه تكون أصالة عدم الملاقاة في زمان القلّة بما لا أثر لها لا في إثبات الطهارة ولا في نفي النجاسة، كما تقدّم توضيحه. ونفي الملاقاة بقول مطلق مما لا يصحّ للعلم بتحقّقها.

وأما مناقشة القاعدة؛ فيمكن ردّها بالالتزام بأنّ الحكم المعلّق على الاحراز ظاهري ولا يتكفّله نفس الدليل بل الدليل عليه هو أصالة الظهور وبناء العقلاء على حجيّة العام في مثل ذلك، فيكون التزاماً بحجيّة العام في الشبهة المصداقية في خصوص هذه الموارد وهو مما لا محذور فيه.

وأما الدليل عليه إثباتاً فهو السيرة العقلائية على ذلك، فإنّها لا تكاد تنكر في أنّه إذا علّق الترخيص على عنوان وجودي لم يجز الرجوع الى أصالة الاباحة عند الشك في المصداق بل يرجع الى دليل التحريم، وملاحظة الشواهد العرفية خير دليل على ما نقول، وإذا ثبتت السيرة كفىٰ في ثبوت القاعدة، ولو لم يحرز منشؤها، فإنّه لا أهميّة له.

وأما دعوى الرجوع في مثال الشك في المحارم الى أصالة العدم الأزلي فيردها:

أوّلاً: أنّ أصالة العدم الأزلي ليست مما يلتفت اليها العرف ويقتنع بها كيف؟ وهي تصوّراً وتصديقاً محل الكلام الدقيق بين الأعلام، فلا يمكن أن يكون العمل العرفي مستنداً اليها، وإن كانت جارية في نفسها.

وثانياً: إنّ المورد ليس من موارد الأصل الأزلي، فإنّ مورده ما إذا كان هناك عام يخصّص بعنوان وجودي فيكون موضوع الحكم في العام مركّباً من عنوان العام وعدم الخاص، فإذا جرت أصالة عدم←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

←الخاص يلتئم الموضوع بثبوت جزئية أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل. وليس ما نحن فيه كذلك، فإنّ آية وجوب الغضّ لا تتكفّل في نفسها حرمة النظر الى كل امرأة بحيث يكون خروج المحارم بالتخصيص. ولذا لم يتوقّف أحد من المسلمين عند نزول الآية عن النظر الى أمه وأخته حتى يرد المخصّص، وليس ذلك إلاّ أنّ المنظور بدواً في الآية الكريمة الى الأجانب رأساً. فلدينا موضوعان: أحدهما؛ موضوع حرمة النظر، والآخر؛ موضوع الجواز.

ونفي أحدهما بالأصل لا يستلزم إثبات الآخر إلاّ على القول بالأصل المثبت. فالأصل الأزلي لا يجدي في إثبات موضوع الحرمة، فتدبّر.

ثم أنّ هذا القائل وإن التزم هنا بجريان أصالة الملاقاة الى زمان الكريّة أو في زمان القلّة، لكنّه أنكره في مباحثه الفقهية حين تعرّض لمسألة اختلاف المتبايعين في تأخّر الفسخ عن زمان الخيار وعدم تأخّره، فإنّ الشيخ (ره) ذكر أنّ في تقديم مدّعى التأخّير لأصالة بقاء العقد وعدم حدوث الفسخ في أوّل الزمان، أو مدّعى عدمه لأصالة الصحّة، وجهين.

وقد ذكر القائل: أنّ هذه المسألة سيّالة في كل مورد كان موضوع الحكم أو متعلّقه مركّباً من جزءين وعلمنا بتحقّق أحدهما ثم بتحقّق الآخر مع ارتفاع الجزء الأول، ولكن لم يعلم المتقدّم منهما على الآخر. كما لو شك في أنّ الفسخ وقع قبل انقضاء زمن الخيار أو بعده. أو شك في أنّ ملاقاة النجاسة للماء المسبوق بالقلّة هل وقع قبل عروض الكريّة أو بعده، أو شك المصلّي المسبوق بالطهارة وعلم بصدور حدث منه في أنّ صلاته وقعت قبل الحدث أو بعده.

والذي بنى عليه في تحقيق هذه المسألة: أنّه تجري أصالة بقاء الخيار الى زمان الفسخ فيتمّ بها موضوع الحكم، وهو الفسخ الثابت بالوجدان وبقاء الخيار المحرز بالاستصحاب. لأنّ الموضوع مركّب منهما، واعتبر تقارنهما في الوجود لا أزيد. ولا يعارض هذا الأصل بأصالة عدم تحقّق الفسخ في زمان الخيار، لأنّ الفسخ قد تحقّق خارجاً في زمان حكم الشارع بكونه زمن الخيار، فلا شكّ لنا في تحقّقه في ذلك الزمان ليحكم بعدمه، فأصالة بقاء الخيار الى زمان الفسخ ترفع الشك في تحقّق موضوع الحكم فلا مجال لاجراء أصالة عدم الفسخ في زمن الخيار. وإلاّ لجرى هذا الأصل في صورة الجهل بانقضاء زمن الخيار، لا في تقدّمه وتأخّره عن الفسخ. فمثلاً لو شك في بقاء الخيار وارتفاعه جرى استصحاب بقائه وبعد ذلك لو فسخ ذو الخيار ترتّب الانفساخ، مع أنّه لو تمّ ما تقدّم من المعارضة لجرى في هذه الصورة استصحاب عدم تحقّق الفسخ في زمن الخيار، وهو مما لا يلتزم به.

والكلام بعينه يجري في سائر الموارد. ففي مورد الشك في تقدّم الكريّة على الملاقاة تجري أصالة عدم الكريّة الى زمان الملاقاة ويترتّب عليها الحكم بالنجاسة، ولا تعارض بأصالة عدم الملاقاة في زمان القلّة، وإلاّ جرت المعارضة مع الشك في أصل عروض الكريّة. ←

....

← كما أنّه في مورد الشك في تقدّم الحدث على الصلاة تجري أصالة الطهارة الى زمن الصلاة ويترتّب عليها صحّة الصلاه، ولا تعارض بأصالة عدم الصلاة في زمن الطهارة، وإلّا جرت المعارضة مع الشك في أصل عروض الحدث.

هذا ما ذكره «حفظه الله تعالىٰ» مما يرتبط بما نحن فيه. والذي يظهر منه أنّه نفىٰ الاستصحاب الجاري لنفي الموضوع ومعارضته للاستصحاب في إثباته لوجهين:

أحدهما: حلّي، وهو زوال الشك بجريان الأصل في إثبات جزء الموضوع مع إحراز الجزء الآخر بالوجدان.

والآخر: نقضي، وهو النقض بصورة الشك في أصل بقاء أحد جزئي الموضوع لا في تقدّمه وتأخّره كما هو مورد الكلام، ولكن كلا الوجهين مردودان.

أما الاول: فلأنّ زوال الشك المانع من جريان الاستصحاب إما أن يكون تكويناً ووجداناً وإما أن يكون تعبّداً، ولا زوال للشك تكويناً، إذ الشك في تحقّق الموضوع موجود بالوجدان حتى بعد جريان الاستصحـاب كما لا زوال له تعبّداً، إذ زوال الشك تعبّداً إنما يتحقّق فيما كان مجرىٰ الاستصحاب موضوعاً شرعياً للمشكوك، فالاستصحاب نفياً أو إثباتاً يتكفّل التعبّد بزوال الشك في الحكم، وليس الأمر فيما نحن فيه كذلك، فإنّ الشك في تحقّق الجزء الآخر للموضوع وهو الفسخ في زمن الخيار مثلًا، ليس مسبباً شرعاً عن الشك في الجزء الآخر وهو الخيار في زمن الفسخ، فلا يكون الاستصحاب في أحدهما رافعاً للشك في الآخر تعبّداً.

وإلّا لأمكن أن نعكس الكلام فنقول إنّ أصالة عدم الفسخ في زمن الخيار ترفع الشك في تحقّق الموضوع، فلا تعارض بأصالة بقاء الخيار في زمن الفسخ.

وبالجملة: لا سببيّة ومسبّبيّة شرعيّة بين الشكّين (بل لا سببيّة بينهما أصلًا) كما لا يخفىٰ.

وأما الثاني: فلأنّ الفرق بين موارد النقوض التي ذكرها وبين ما نحن فيه موجود، وذلك لأنّه فيما نحن فيه يعلم بتحقّق كلا جزءي الموضوع بذاتهما كالفسخ والخيار، لكن يشك في تقارنهما أو ارتفاع أحدهما قبل حصول الآخر. فكما يمكن إجراء أصالة بقاء الخيار في زمن الفسخ فيتمّ الموضوع، كذلك يمكن أن يجري أصالة عدم الفسخ في زمن الخيار فينفي الموضوع بنفي أحد جزئيه.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ الشك في ارتفاع الخيار قبل حصول الفسخ يلازم الشك في تحقّق الفسخ في زمن الخيار فلدينا شكّان ولا مانع من جريان الاستصحاب فيهما، فيتحقّق التعارض.

وهذا بخلاف موارد النقض، فإنّ المشكوك فيها أصل تحقّق الجزء الآخر مع إحراز أحدهما وتاريخه كالشك في الخيار مع إحراز الفسخ وتاريخه، فمع استصحاب الخيار يثبت كلا الجزءين ويترتّب الأثر، ولا معنى لاستصحاب عدم الفسخ في زمن الخيار، لأنّ الفسخ يعلم تحقّقه في زمن الخيار التعبّدي وهو يكفي←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التنبيه الحادي عشر: حول الاستصحاب في الامور الاعتقادية، وانه هل يجري أو لا؟.

وقد افاد المحقق الخراساني (قدس سره) في الكفاية: ان الامور الاعتقادية..

تارة: يكون المطلوب والمهم فيها شرعا هو الانقياد؛ وعقد القلب وامثال ذلك من الأعمال القلبية الاختيارية.

واخرى: يكون المطلوب فيها هو تحصيل اليقين والعلم بها.

امّا على الأول، فلا مانع من جريان الاستصحاب مع تمامية اركانه حكما وموضوعا، فاذا شك في بقاء وجوب الاعتقاد امكن استصحابه، وكذا لو شك في بقاء موضوعه امكن استصحابه، لصحة التنزيل وعموم دليل الاستصحاب، لعدم اختصاصه بالاحكام الفرعية. ولا مانع منه الا ما يتصور من ان الاستصحاب من الاصول العملية. ولكن ذلك لا يصلح للمانعية، لان التعبير بالاصل العملي ليس له في دليل الاستصحاب او غيره عين ولا أثر كي يدعى انصرافه الى عمل الجوارح دون عمل الجوانح. وانما هو تعبير اصطلاحي عبّر به الاصوليون عما كان وظيفة للشاك تعبداً، لجعل الفرق بينه وبين الأمارات الحاكية عن الواقع.

في ترتّب الأثر. والخيار الواقعي لا يعلم بثبوته كي يستصحب عدم الفسخ في زمانه. فمرجع الاستصحاب المزبور الى استصحاب عدم المجموع، وقد تقدم أنّه مع استصحاب الجزء لا مجال لاستصحاب عدم المجموع المركّب، لأنّ المركّب الموضوع للأثر هو عين الاجزاء وليس شيئاً وراءها، والمفروض أنّه لا شك لدينا سوى الشك في الجزء الذي يجري الاستصحاب فيه، فلا مجال لاستصحاب عدم المركّب، وهكذا الكلام في سائر موارد النقض.

فخلاصة الفرق بين ما نحن فيه وبين موارد النقض، أنّ الاستصحاب النافي فيما نحن فيه الذي يفرض معارضته للاستصحاب المثبت يجري في نفي الجزء في زمان الجزء الآخر، وأما في موارد النقض فهو يجري في نفي المجموع المركّب، وفرق واضح بينهما من ناحية المعارضة وعدمها، إذ في ما نحن فيه لدينا شكّان وفي موارد نفي المجموع لدينا شك واحد هو مورد الأثر وهو الشك في وجود الجزء الذي يجري فيه الأصل المثبت لا النافي، فتدبّر ولا تغفل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وعليه فيعم عمل الجوارح والجوانح معا.

وامّا في الثاني، فالاستصحاب في الحكم جار ـ فلو شك في بقاء وجوب اليقين بشيء بعد اليقين بالوجوب يستصحب البقاء، ولا مانع منه، ويترتب عليه لزوم تحصيل اليقين بذلك الشيء والعلم به ـ دون الموضوع، لأن المفروض كون المطلوب تحصيل اليقين به والاستصحاب لا يجدي في ذلك، لعدم رفعه الشك الا تعبداً، كما لا يخفى. هذا ما افاده المحقق الخراساني (قدس سره) في المقام[1].

وهو ناظر الى ما أفاده الشيخ (رحمه الله) من عدم جريان الاستصحاب في الامور الاعتقادية بقول مطلق، بتقريب: ان الاستصحاب ان اعتبر من باب الاخبار والتعبد، فمع الشك يزول الاعتقاد، فلا يصح التكليف به. وان اعتبر من باب الظن، ففيه:

اولا: ان الظن في اصول الدين غير معتبر.

وثانيا: ان الظن غير حاصل، لأن الشك في العقائد الثابتة بالطريق العقلي او النقلي القطعي انما ينشأ من تغير بعض ما يحتمل مدخليته وجوداً او عدما في المستصحب[2].

والذي يقصده الشيخ من زوال الاعتقاد مع الشك بالشيء الذي يتعلق به فلا يصح التكليف به حينئذ: ان الاعتقاد مع الشك يزول قهراً وتكوينا، فلا يمكن تحصيله، لا انه يزول فعلا فيمكن الامر بتحصيله بواسطة الاستصحاب.

وما ذكره (رحمه الله) في عدم إفادة الاستصحاب الظن ناظر الى الشبهة الحكمية دون الموضوعية ـ كما لا يخفى ذلك من كلامه ـ، لأن حصول الظن انما يكون لأجل غلبة بقاء المتيقن السابق، فانها توجب الظن ببقائه، وهذا انما يتأتى

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٢٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٩٠ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في الموضوعات الثابتة تكوينا، لكون الشك فيها في بعض الموارد شكا في الرافع مع العلم بقابلية المقتضي للبقاء فيظن ببقائه نوعا. امّا الاحكام الشرعية فلا غلبة فيها، لأن الشك دائما في قابلية المقتضي للبقاء، ومعه لا يظن ببقائه ـ كما لا يخفى ـ، لأن الشك في ارتفاع الحكم انما ينشأ من تغير بعض الخصوصيات التي يحتمل دخلها في الموضوعية وعدمه، لأنه مع بقاء موضوعه بخصوصياته لا يرتفع جزما للزوم الخلف.

ولا يخفى عليك الفرق بين ما أفاده (قدس سره) وبين ما أفاده المحقق الخراساني (قدس سره) حيث انه اطلق الحكم بعدم جريان الاستصحاب حكما وموضوعا. مع ان المحقق الخراساني فصّل الكلام بما عرفته وحكم بعدم جريانه موضوعا في خصوص ما كان المهم فيه تحصيل اليقين والمعرفة.

الا انه لا يخفى ان مركز الخلاف بينهما (قدس سرهما) هو متعلق الاعتقاد لا الأعم منه ومن الحكم ـ أعني: وجوب الاعتقاد ـ. وذلك لأن كلام الشيخ (رحمه الله) يدور حول جريان الاستصحاب في متعلق الاعتقاد وغرضه نفيه فيه لا غير، ويشهد لذلك أمران:

الأول: ان جريان الاستصحاب في الحكم لا منشأ للاشكال فيه ولا يتوهم احد في صحة جريانه، فهو جار بلا اشكال.

الثاني: ان التنبيه المذكور عقده في الرسائل لنفي التمسك باستصحاب النبوة.

وعليه، فمراده من قوله: «الشرعية الاعتقادية» متعلقات الاحكام الاعتقادية المعبر عنها بالامور الاعتقادية لا نفس الاحكام الاعتقادية، كما فسره بذلك المحقق الخراساني في الحاشية[1].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. حاشية فرائد الاصول/ ٢٢١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن هنا يظهر الوجه في تعرض المحقق الخراساني للإستصحاب في الأحكام الاعتقادية واثباته، مع ما عرفت من عدم المنشأ للاشكال في جريانه، فالتفت.

ولعل الوجه[1] في حكم الشيخ بعدم جريان الاستصحاب في الأول ـ

---

(١) تحقيق الكلام في المقام بنحو يتّضح فيه الحال في كلمات الاعلام: أنّ الشك في مورد الامور الاعتقادية تارة يكون في بقاء الحكم كما لو علم بوجوب الاعتقاد بحالة من حالات البرزخ أو القيامة ثم شك في بقائه. وأُخرىٰ يكون في بقاء الموضوع المترتّب عليه وجوب الاعتقاد أو اليقين.

ففي الأول: لا إشكال في جريان الاستصحاب لاطلاق أدلّته وعدم الموهم لعدم جريانه سوىٰ التعبير عنه بالأصل العملي، وقد عرفت دفعه بما أفاده في الكفاية، لكن لا يخفىٰ أنّ ذلك مجرد فرض لا واقع له إذ ليس لدينا من الأمور الاعتقادية ما يشك في بقاء وجوب الاعتقاد به، ولعلّه الى ذلك أشار في الكفاية بقوله: «وكذا موضوعاً فيما كان هناك يقين سابق وشك لاحق».

وأما الشك في بقاء الموضوع فلا فرض له بحسب الظاهر سوى الشك في حياة الامام (ع). وإلاّ فسائر الأمور الاعتقادية استقبالية لم تحدث كي يشك في بقائها بالشبهة الموضوعية.

ولا يخفىٰ أنّ الشك في حياة الامام (ع) فيها بالنسبة الينا مجرد فرض لا واقع له.

ولكن لا بأس بايقاع الكلام فيه على سبيل الفرض فنقول: إنّ الأثر الملحوظ في حياة الامام تارةً يكون هو وجوب الاعتقاد. وأُخرىٰ يكون وجوب اليقين به.

ويقع الكلام في جريان الاستصحاب بلحاظ كلا الأثرين..

أما جريان الاستصحاب بلحاظ ترتيب وجوب الاعتقاد فتحقيقه: أنّ الاستصحاب تارة يجري في حياة زيد مثلاً ـ خاصة، وأُخرىٰ في إمامته، وثالثة في حياته وإمامته بنحو المجموع المركّب.

أما جريان الاستصحاب في إمامته: فهو ممنوع للشك في موضوعها وهو الحياة، إذ الامامة متقوّمة بحياة الامام فمع الشك في الحياة كيف نستصحب الامامة.

وأما جريان الاستصحاب في المجموع المركّب من الحياة والامامة: فمع قطع النظر عن الاشكال في جريان الاستصحاب في المجموع المركّب بقول مطلق، يمنع بأن المراد نرتيبه على ذلك هو وجوب الاعتقاد، وهو لا يترتّب إذ الاعتقاد والايمان بالشيء وإن كان من الأمور القلبية الاختيارية لكنها لا تحصل مع الشك بل هي تتوقف على اليقين، فمع عدمه لا يمكن تحقّقه. ومن الواضح أنّ الاستصحاب لا يرفع الشك، فلا يجب الاعتقاد لعدم اليقين الذي يتقوم به. وذلك لأنّ اليقين إما أن يكون من قبيل شرائط الوجوب وإما أن يكون من قبيل شرائط وجود الاعتقاد الواجب.

فعلىٰ الأول: يكون عدم وجوب الاعتقاد مع الشك واضحاً لعدم حصول موضوعه فلا ينفع ←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

←الاستصحاب.

وعلى الثاني: فقد يتخيّل أنّ وجوب الاعتقاد يترتّب على الاستصحاب وهو يدعو الى تحصيل اليقين كسائر مقدمات الواجب. ولكن يندفع بأنّ الاستصحاب لأجل وجوب الاعتقاد يكون لغواً لأنّ ظرف داعوية الوجوب وتأثيره هو ظرف العمل الواجب، ومن الواضح أنّه بعد تحصيل اليقين لا مجال للاسنصحاب.

وعليه فالوجوب النابت بالاستصحاب في ظرف تأثيره وداعوينه لا بقاء له وفي ظرف حدوته لا داعوية له لعدم القدرة على متعلّقه. ومثل ذلك يكون لغواً محضاً.

وأما جريان الاستصحاب في الحياة خاصة ليترتّب عليها الامامة وهي أمر شرعي، فيترتّب وجوب الاعتقاد بها. ففيه:

أولاً: أنّه يتوقّف على كون الامامة عبارة عن نفس السلطنة والولاية ويترتّب عليها نفوذ التصرّفات بحيث يمكن الحكم بفعليتها مع التنك الوجداني في الحياة، وأما لو كانت الامامة عبارة عن نفس الحكم بنفوذ التصرّفات فمن الواضح أنّ مثل ذلك يتوقّف على إحراز الحياة لكي يحرز صدور التصرّف أو قابليّته لصدور التصرّف منه.

وأما مع النسك في حياته فلا معنى للحكم بنفوذ تصرفاته. فما نحن فيه نظير وجوب الاطعام الثابت لزيد، فإنّه مع الشك في حياته لا ينفع استصحابها في ترتيب وجوب إطعامه لأنّ متعلّق الحكم لا يجوز إلّا بإحراز الحياة. وليس نظير وجوب التصدّق على الفقراء على تقدير حياة زيد.

وثانياً: لو فرض كون الامامة عبارة عن أمر وضعي يترتّب عليه نفوذ التصرفات، وغضّ النظر عن الاشكال في جربان الاستصحاب بناء عليه أيضاً فإنّ له مجالاً آخر، فلا يجري الاستصحاب أيضاً، للنسك المانع من تحقّق الاعتقاد.

نعم لو بنئ على أنّ الاعتقاد بالواقع يحصل مع النسك به، يمكن إجراء الاستصحاب ليترتّب وجوب الاعتقاد، لكنّه لا مجال للالتزام به كما أسرنا اليه.

وأما جريان الاستصحاب في الحياة بلحاظ وجوب المعرفة واليقين. فالملحوظ في الاستصحاب تارة حدوث هذا الأثر وأخرئ سقوطه. يعني: تارة يراد باستصحاب حياة الامام ترتيب وجوب معرفته فيلزم على المكلّف تحصيل اليقين به وأخرئ يراد به سقوط هذا التكليف من باب قيام الاستصحاب مقام اليقين والاستصحاب لا يجري بكلا اللحاظين، أما لو كان الملحوظ هو حدوث التكليف بالمعرفة فلأنّ موضوع وجوب معرفة الامام بعينه يترتّب على أصل العلم بأصل ثبوت الامام وجعله من قبله تعالى ولا يترتّب على حياة زيد بعنوانه أو عمرو. فإجراء الاستصحاب في حياة زيد ليس إجراء له في موضوع الحكم الشرعي. ←

....

← وببيان آخر نقول: أنّ وجوب معرفة الامام ثابت مع الشك ومع قطع النظر عن الاستصحاب، فلا أثر للاستصحاب في ترتيبه وحدوثه.

وأما لو كان الملحوظ هو سقوط التكليف فلأنّ اليقين بالامام مأخوذ بما هو صفة لا بما هو طريق ولذا يعبّر عنه بالمعرفة، ومثله لا يقوم الاستصحاب مقامه.

والخلاصة؛ إنّ الاستصحاب الموضوعي في باب الامامة لا مجال له على جميع تقاديره وفروضه. وبعد ذلك يحسن بنا التنبيه على بعض الجهات الواردة في كلمات الاعلام وهي مُتعدّدة:

الأولى: ما أفاده الشيخ في نفي الاستصحاب لأجل عدم الاعتقاد مع الشك، وما أفاده قد يبدو غامضاً لأنّ مجرد عدم الاعتقاد مع الشك لا يمنع من ترتّب وجوب الاعتقاد المستلزم لوجوب مقدماته ومن جملتها اليقين. ولكن يتّضح كلامه بما ذكرناه في نفي الاستصحاب لترتيب وجوب الاعتقاد سواء كان اليقين من مقدمات الوجوب أو الواجب.

الثانية: ما أفاده صاحب الكفاية في نفي الاستصحاب الموضوعي في مورد يطلب فيه اليقين، وعلّله بوجوب تحصيل اليقين. فهل هو ناظر ـ في جريان الاستصحاب نفياً أو إثباتاً ـ الى ترتيب وجوب تحصيل اليقين أو الى إسقاطه؟ والصحيح أنّه ناظر الى إسقاط التكليف لا حدوثه كما يدلّ عليه قوله: «بل يجب تحصيل اليقين بموته...» فإنّه لا معنى له لو كان الملحوظ في جريان الاستصحاب حدوث التكليف بوجوب تحصيل اليقين لأنّه هو الأثر المقصود بالاستصحاب فلا معنى لنفي الأصل وتعليله بلزوم تحصيل اليقين كما لا يخفىٰ. ويدلّ عليه أيضاً ما ذكره بعد ذلك من الاكتفاء بالاستصحاب إذا كان المورد من الموارد التي يكتفى فيها بالظن وكان الاستصحاب من باب الظن.

وعليه فلا وجه لما ارتكبه المحقّق الاصفهاني من حمل كلامه على نظره الى ثبوت التكليف، فتدبّر.

نعم قوله: «فلا يستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه» ظاهر في كون النظر الى مرحلة الثبوت لكن بعد صراحة ما بعده فيما ذكرناه لا بدّ من الالتزام بأنّ مراده من هذه العبارة «لأجل ترتيب أثر لزوم المعرفة» فلا تنافي ما بعدها.

الثالثة: قد عرفت الاشارة الى أنّ الشك في الاعتقاديات من حيث الحكم مجرد فرض لا واقع له.

ولكن ذكر المحقّق الاصفهاني أنّه يتمّ في طرف الوجود لا في طرف العدم. كما لو شك في حدوث تكليف اعتقادي بشأن من شؤون المحشر، فينفى بالاستصحاب لعدم ثبوته قبل الشريعة أو في أوائلها.

وأنت خبير أنّ الاستصحاب الذي يختلف الحال فيه وجوداً وعدماً هو استصحاب نفس التكليف لا عدمه، إذ استصحاب العدم يتّفق مع أصالة البراءة فلو لم يجر الاستصحاب لا يختلف الحال من الناحية العملية لجريان البراءة. فما أفاده لو تمّ علمياً فلا أثر له عملياً.

هذا مع ما عرفت من منع الاستصحاب في عدم التكليف تبعاً للشيخ (ره)، فانتبه. ←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

← الرابعة: ذكر المحقّق الاصفهاني (ره) عند تعرّضه لما أفاده صاحب الكفاية في المورد الذي يطلب فيه اليقين، وأنّ الاستصحاب لا ينفع في ذلك، ذكر أنّ استصحاب الأمور المجعولة شرعاً كالامامة يرجع الى جعلها بجعل مماثل للواقع واعتبار آخر غير الواقع وليس مجرد الالزام بترتيب الأثر، وعليه فمع جريان الاستصحاب يحصل اليقين بالامامة الظاهرية المجعولة، فيكون الاستصحاب مجدياً إذا فرض أنّ المعتبر لو تعلّق إليه بالامامة أعمّ من وجودها والواقعي.

وأما جريان الاستصحاب لأجل لزوم تحصيل اليقين فهو ممنوع لأنّ اليقين بالامامة (بالحياة) رافع لموضوع الاستصحاب، فيلزم أن يقتضي الاستصحاب ما يرفع موضوعه ويستلزم عدمه فيكون مما يلزم من وجوده عدمه وهو محال. وما أفاده (قده) صدراً وذيلاً لا يرد على ناحية واحدة. فإنّ محطّ النظر في الصدر الى الجدوىٰ في جريان الأصل من ناحية سقوط التكليف بوجوب تحصيل اليقين إذ مع حصول اليقين قهراً لا معنىٰ للأمر بتحصيله. ومحطّ النظر في الذيل الى ناحية حدوث التكليف وبتحصيل اليقين مع أنّ ظاهر كلامه هو أنّ ما نفاه في الذيل عين ما أفاده في الصدر، فيكون خلطاً بين المقامين.

ثم أنّ ما أفاده في نفي جريان الاستصحاب لأجل ترتيب لزوم تحصيل اليقين من استلزام وجود الاستصحاب لعدمه غير تام، إذ يرد عليه أنّه لا إشكال في جواز أمر الشاك بشيء بتحصيل اليقين به ورفع شكّه فيقال: إذا شككت فيوجود زيد وجب عليك تحصيل اليقين به. والسرّ فيه: أنّ المترتّب على الاستصحاب ليس هو اليقين بل الأمر به وهو لا ينفي الشك، نعم امتثاله ينفي الشك ولكنه متأخّر عن الأمر، وارتفاع الشك بقاء لا يمنع من جريان الاستصحاب حدوثاً. نعم لو كان الاستصحاب يقتضي ارتفاع الشك حدوثاً جاء المحذور ولكن الأمر ليس كذلك بل المرتفع هو الشك في مرحلة البقاء وهو خال عن المحذور كيف؟ وكثير من موارد الاستصحاب كذلك، كما لو استصحب عدم الاتيان بالواجب فجاء به أو استصحب الحدث فتطهّر، فإنّ الشك يرتفع بعد امتثال الحكم الظاهري، فانتبه.

الخامسة: أنّ السيد الخوئي نفى الاستصحاب في الأمور الاعتقادية لأجل تقيّد الموضوع بالعلم فلا يلزم الاعتقاد والمعرفة إلّا بالأمر المعلوم.

ولا يخفىٰ أنّ ما أفاده لو فرض تسليمه لا يرتبط بأيّ ارتباط بموضوع الكلام بين الاعلام في المقام نفياً أو إثباتاً. نعم هو التزام مستقل يترتّب عليه عدم جريان الاستصحاب. هذا مع أنّه كان ينبغي أن ينبّه على عدم قيام الاستصحاب في المقام مقام العلم المأخوذ في الموضوع، وإلّا فمجرد كون العلم مأخوذاً في الموضوع لا ينفي جريان الاستصحاب إذا كان يقوم مقام العلم، فتدبّر.

وكيف كان فقد عرفت منع جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية المطلوب فيها الاعتقاد أو المعرفة، كالامامة ومنه يظهر الحال في النبوة.

وتحقيق ذلـك: إنّ المقصـود بالنبوة التي يراد استصحابها إما نفس المزيّة الخاصة النفسية الثابتة ←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أعني ما كان المهم فيه هو الاعتقاد الذي هو محل الخلاف بينهما ـ هو: ان الاعتقاد بالشيء لا ينفك عن اليقين به، فمع الشك فيه او اليقين بعدمه لا يمكن تحقق الاعتقـاد. وان انفـك اليقين عن الاعتقاد، فيمكن حصول اليقين ولا يحصل الاعتقاد، كما تدل عليه الآية الكريمة: ﴿وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم﴾[1]. فاليقين منفك عن الاعتقاد والاعتقاد غير منفك عن اليقين.

وإذا كان الاعتقاد ملازما لليقين، فلا يجدي استصحاب متعلقه في صحة الاعتقاد به لعدم رفعه الشك إلا تعبداً.

وقد ذكر المحقق الخراساني في الحاشية وجهاً لإجراء الاستصحاب في المتعلق ـ على تقدير القول بعدم انفكاك الاعتقاد عن اليقين ـ تقريبه: انه يمكن

لشخص النبيّ، وأما المقام المجعول للنبي وهو مقام تبليغ الأحكام والرسالة. نظير مقام الامامة. وأما مجموع الأحكام التي جاء بها النبي.

ولا يخفىٰ أنّ النبوة بالمعنى الأول لا يشك في بقائها لعدم زوالها بعد اتّصاف النبي بها. وبالمعنى الناني يعلم بارتفاعها بالموت، إذ لا محصّل لجعل المنصب المزبور شرعاً بعد الموت.

نعم هي بالمعنى التـالث قابلة للاستصحاب لامكان تعلّق السك بها، لكن نقول أنّ المتيقّن هو الأحكام المحدودة بمجيء نبيّنا (ص) بحيث تكون خصوصية التحديد مأخوذة في متعلّق اليقين، ومنله لا يسك في بقائه بل يعلم بارتفاعه، فليس المتيقّن أحكام الشريعة السابقة على الاجمال بل الأحكام الخاصة وهي المحدودة بالحدّ الخاص فلا تثبت بعد الحدّ جزماً، فيمتنع التمسّك بالاستصحاب.

ولعلّه الى ذلك يرجع ما ذكره بعض أفاضل السادة في ردّ الكتابي الذي تمسّك بالاستصحاب، فهو لا يريد أن المنيقّن أحكام سريعة موسىٰ وعيسىٰ المحدودة.

وتنكر الأحكام غير المحدودة، فيرجع التحديد الى الأحكام التي يراد اسنصحابها، لا إلى نفس موسىٰ وعيسىٰ كي يقال إنّهما فردان جزئيان لا كلّيّان فلا يقبلان التقييد الموجب للتفرّد والتخصّص لأنّه سأن المفاهيم الكليّة لا الجزئية.

وأما ما ورد عن الامام الرضا (ع) في جواب الجاثليق فهو لا يرتبط بالاستصحاب لا سؤالاً ولا جواباً ويمكن أن يكون منظوره «سلام الله وصلواته عليه» الى ما قلناه من كون المتيقّن أمراً خاصّاً، فتدبّر. والأمر سهل كما لا يخفىٰ، والله سبحانه العالم.

(١) سورة النمل، الاية: ١٤.

الاعتقاد بالشيء على تقدير ثبوته واقعا، فيمكن استصحابه والاعتقاد به على هذا النحو[١].

وفيه ما لا يخفى، فان التعليق ان كان في جانب المتعلق بان كان الاعتقاد فعليا والمتعلق تقديرياً ـ فانا اعتقد فعلا بشيء على تقدير ثبوته ـ، فهو ممنوع، لأن الاعتقاد الفعلي مساوق لليقين بالمقدر، والمفروض عدم اليقين به. وان كان في جانب الاعتقاد، بان كان معلقا على ثبوت الشيء. ففيه: ان التعليق انما يكون في المفـاهيم التي يعرض عليها الوجود، ولا يكون في الوجودات، لعدم قبولها التعليق، لأن الوجود اما متحقق او ليس متحقق. والاعتقاد من الوجودات فلا يقبل التعليق.

وقد وجّه المحقق العراقي (قدس سره) استصحاب المتعلق مع الشك فيه: بان الانقياد والتسليم ههنا بالإمامة ـ مثلا ـ الظاهرية او النبوة الظاهرية، لأنه بعد التعبد بها تثبت ظاهراً فيسلم بها بهذا النحو، لا على طريق الجزم واليقين، كي يورد عليه بتنافيه مع الشك في أصل الإمامة او النبوة[٢].

الا ان ما ذكره ممنوع على اطلاقه، فانه انما يتم لو كانت الإمامة من المناصب المجعولة للشارع، فيمكن التعبد بها بقاء لكونها من الاحكام الشرعية كالطهارة والملكية وغيرهما. اما لو كانت من الامور التكوينية غير المجعولة فلا يتم ما ذكره، لأن التعبد بالأمر التكويني لا معنى له الا ثبوت حكمه، فالتعبد بحياة زيد معناه ثبوت وجوب التصدق ـ مثلاً ـ، فالتعبد بالإمامة لا معنى له إلا ثبوت حكمها الشرعي، وليس هو الا وجوب الاعتقاد، وهو غير ممكن لعدم اليقين بمتعلقه.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم حاشية فرائد الاصول / ٢٢٦ ـ الطبعة الاولى.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ٢٢٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واما ما ذكره المحقق الخراساني (قدس سره) في الكفاية من عدم جريان الاستصحاب موضوعا لو كان المهم وجوب المعرفة[1]، فهو يحتمل وجهين:

الأول: ان يكون وجوب المعرفة متوقفا على الاستصحاب، لتوهم ترتب وجوب المعرفة على وجود الامام الواقعي، فالشك في وجوده يوجب الشك في وجوب المعرفة، فالاستصحاب يجري ليترتب عليه وجوب المعرفة، كما يجري استصحاب حياة زيد ليترتب عليه وجوب التصدق. وعليه فهل يجري الاستصحاب أم لا؟.

الوجه الثاني: ان يكون وجوب المعرفة ثابتا على كل تقدير، ولكن الكلام في الاكتفاء عن المعرفة بالاستصحاب وعدمه، فيقع الكلام في جريانه وعدمه.

ومراده الوجه الثاني ويشهد له أمران:

احدهما: ان الكلام في نفسه لابد أن يكون حول ذلك، لعدم تعليق وجوب المعرفة على حياة الامام، بل هي واجبة فعلا علم بحياة الامام أو لم يعلم.

والآخر: ظهور ذلك واضحا من قوله: «بل يجب تحصيل اليقين بموته وحياته». ومما ذكره من كفاية الاستصحاب لو اعتبر من باب الظن في بعض الموارد، فان الظاهر من هذين الموردين كون الكلام حول الاكتفاء بالاستصحاب وعدمه،فتأمّل.

إذ قد يتوهم كفايته باعتبار ما قرّر في محله من قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.

وحيث ان المستفاد بمناسبة الحكم والموضوع كون القطع الموضوع ههنا مأخوذاً بنحو الصفتية ـ أعني: بما انه صفة ـ لا بنحو الطريقية والحجية لم يقم الاستصحاب مقامه بل لابد من تحصيله .

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٢٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولكن الظاهر من العبارة وجه آخر غير هذين الوجهين، وهو كون وجوب المعرفة مترتبا على اليقين بالحياة لا على الوجود الواقعي، كما ـ هو مقتضى الوجه الأول. ولا مطلقا كما هو مقتضى الوجه الثاني وان الكلام في الاكتفاء باستصحاب الحياة عن اليقين بها. وظاهر المحقق الخراساني أخذ اليقين بها بما انه صفة، ولذلك اوجب تحصيله وعدم كفاية الاستصحاب عنه إلا في مورد يكتفي فيه بالظن ـ كما لو اخذت المعرفة بمعنى اعم من القطع والظن ـ وكان الاستصحاب من باب الظن. فالتفت.

وقد فسر المحقق الاصفهاني (قدس سره) العبارة بالوجه الاول. واورد على جريان الاستصحاب: بان استصحاب حياة الامام اذا كان يترتب عليه لزوم المعرفة، فمع تحصيلها يرتفع موضوع الاستصحاب، فيلزم من وجود التعبد عدمه وهو محال[1].

وفيه: ان المعرفة توجب رفع موضوع الاستصحاب بقاء ولا محذور فيه، وانما المحذور لو استلزمت رفعه ابتداً وحدوثاً، ولكنه غير حاصل.

وقد تبين مما ذكرنا حال الاستصحاب في الإمامة والنبوة.

فان الامامة، اما ان تكون من الصفات النفسانية التي هي عبارة عن درجة خاصة من الكمال. واما أن تكون من المناصب المجعولة، وهي إمارته على الناس ونفوذ حكمه فيهم وما شابه ذلك. والشك في الإمامة ينشأ عن الشك في الموت وعدمه.

والإمامة بالمعنى الأول لا تزول بالموت ولا بغيره، فلا شك فيها اصلا، بل يحرز بقائها. ولكنها بالمعنى الثاني تزول بالموت، لأن أداء الاحكام والامارة على الناس يتقوم بالحياة، فمع الشك في بقاء الحياة يشك في بقاء الإمامة بهذا

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣/ ١١٣ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المعنى، ولابد في جريان الاستصحاب فيها من ترتب أثر عملي عليها. وهو اما تحصيل المعرفة واليقين. او حصول الاعتقاد. فعلى الأول يمتنع الاستصحاب، لأنه لا يقوم مقام اليقين المأخوذ في المقام على نحو الصفتية. وعلى الثاني يجري الاستصحاب بناء على امكان تحقق الاعتقاد مع الشك وعدم ملازمته لليقين. كما انه يمكن جريانه فيها للالتزام بها ظاهراً ـ كما تقدم عن المحقق العراقي ـ.

وامّا النبوة، فهي أيضا أما ان تكون من الصفات النفسانية أو المناصب المجعولة كأداء الرسالة وتبليغ الأحكام. ولا شك فيها بالمعنيين أصلا بعد الموت. لأنها بالمعنى الأول يعلم ببقائها بعده. وبالمعنى الثاني يعلم بارتفاعها بالموت، فلا شك فيها اصلا، فلا مورد للاستصحاب. والشك في النبوة بالمعنى الثاني وان كان يحصل من جهة الشك في الموت، ولكنه خارج عن محل الابتلاء.

ولو تنزلنا وقلنا يتحقق الشك فيها بنحو مّا، فاثرها العملي امّا بوجوب الاعتقاد او استمرار شريعة النبي.

امـا على الأول، فجـريان الاستصحاب يتوقف على القول بمجامعة الاعتقاد للشك.

وامّا على الثاني، فلا ترتب لأن استمرار الشريعة غير مترتب على بقاء النبوة ببقائه، إذ من يلتزم بان النبوة بالمعنى الثاني يقول باستمرار الشريعة بعد الموت ولا يقول بارتفاعها به، فلا يجري الاستصحاب.

ومما ذكرنا تعرف انه لا مجال لتمسك الكتابي باستصحاب نبوة نبيه، وقد ذكر في جوابه وجوه متعددة:

الوجه الأول: ان تمسكه بالاستصحاب لا يخلو اما ان يكون لاجل اقناع نفسه، او لأجل الزام المسلمين، او لأجل دفع كلفة الاستدلال عن نفسه. وان الدليل لابد أن يكون على مدعى الدين الجديد، لأن الدّين اذا ثبت فهو مستمر بمقتضى الطبيعة والقاعدة حتى يثبت خلافه وهذا هو معنى الاستصحاب.

فان كان غرضه هو اقناع نفسه، فجريان الاستصحاب انما يكون بعد الفحص، فلابد له من الفحص قبل تمسكه بالاستصحاب ومع الفحص يحصل له اليقين بنبوة محمّد (ص).

وان كان غرضه الزام المسلمين، فهو انما يتم لو التزم المسلمون بتحقق اليقين والشك لديهم، لأن الالزام انما يكون بالمسلمات لدى الخصم، والمسلمون انما يعتبرون الاستصحاب مع تحقق اليقين والشك، والشك ليس بحاصل لديهم بل يعلمون بالارتفاع، لغرض كونهم مسلمين.

وان كان غرضه دفع كلفة الاستدلال عن نفسه والقاء كلفته على المسلمين، فهو ممنوع، لأن الدين كما يحتاج الى دليل في مرحلة حدوثه كذلك يحتاج اليه في مرحلة بقائه، فلابد له من اقامة الدليل على بقاء دينه.

والتسمك بالاستصحاب لا يجديه على كل من الفروض الثلاثة.

الوجه الثاني: ان تمسكه بالاستصحاب انما يصح لو ثبت اعتباره في كلا الشريعتين، اذ لو تعين ثبوته في خصوص شريعته فهو مشكوك البقاء كباقي الاحكام الشرعية الثابتة فيها. ولو اختص ثبوته في الشريعة اللاحقة، فهي غير ثابتة الصحة والحقية كي يتمسك باحكامها.

الوجه الثالث: ان ثبوت نبوة نبيّه انما علمناها من اخبار نبينا (ص)، فلو استصحبنا النبوة السابقة يلزم نفي نبوة نبينا (ص)، ومعه ينتفي اليقين بالنبوة. السابقة، فيلزم من وجود الاستصحاب عدمه وهو محال.

وأيضا، فمع معرفة النبوة السابقة من طريق نبينا (ص) ـ بما انه نبي ـ يرتفع الشك في البقاء، بل يعلم بالارتفاع، كما لا يخفى.

الوجه الرابع: انه لا معنى لاستصحاب النبوة الا وجوب التدين بما جاء به النبي السابق ـ لأن النبوة صفة نفسانية غير قابلة للارتفاع ـ، ومما جاء به النبي السابق التبشير بنبوة نبينا (ص)، فنحن نعلم بثبوت احكام الشريعة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

السابقة مغياة بمجيء نبينا محمد (ص).

الوجه الخامس: وهو يرجع ـ تقريباً ـ الى الوجه الرابع، وهو مضمون ما أجاب به الامام الرضا (ع) الجاثليق[1]، وحاصله: انا نؤمن بكل عيسى وموسى بشّر بنبوة محمد (ص)، ولا نؤمن بكل عيسى وموسى لم يخبر عن نبوة نبينا (ص).

وبهذا الجواب أجاب السيد القزويني ـ كما يحكى ـ حين اشكل عليه الكتابي بالاستصحاب.

وأورد عليه الشيخ (رحمه الله): بانه لا وجه له، لأن عيسى وموسى ليس كلياً كي يعترف ببعض افراده وينكر الافراد الأُخر، بل هو جزئي حقيقي وشخص معلوم نعترف بنبوته.

ولكن يمكن توجيهه: بان الايمان بعيسى وموسى الشخصيين كان بملاك تبشيرهما بنبينا (ص)، فلا طريق الى الاعتراف الا هذه الخصوصية، فالخصوصية مقومة للاعتراف. والترديد من ناحيتها.

وهذه الوجوه الخمسة ذكرها الشيخ (قدس سره) في رسائله مع اختلاف بسيط جزئي[2]. فالتفت.

التنبيه الثاني عشر: في استصحاب حكم المخصص.

وموضوع الكلام فيه: ما اذا ورد عام مطلق من حيث الزمان، بأن دل على استمرار الحكم في جميع الأزمنة الى الأبد، ثم خصص ببعض افراده في زمان معين، وشك بعد انقضاء زمان الخاص في حكم الفرد الخاص في أنه محكوم بحكم الخاص أم لا؟، فهل يستصحب حكم الخاص أو يتمسك بالعموم؟.

وقد حكم الشيخ (قدس سره) بالتفصيل بين ما اذا لوحظ الزمان في العام أفراداً وحصصاً متعددة، بحيث يكون كل فرد من أفراد العام محكوماً بأحكام

---

(١) عيون اخبار الرضا (ع) ١/١٥٤ ح ١.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول/ ٣٩٣ـ٤٩٣ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

متعددة بتعدد آنات الزمان وقطعه. وبين ما إذا لوحظ الزمان قطعة واحدة لإستمرار الحكم، ولا عموم إلا بلحاظ الافراد دون الازمان. فقال بجريان الاستصحاب في نفسه في الثاني وعدم كونه مورداً لاصالة العموم. بخلاف الأول، فانه مورد لأصالة العموم دون الاستصحاب[١].

اما المحقق الخراساني في الكفاية، فقد وافق الشيخ في تفصيله للعام وتقسيمه الى قسمين. ولكنه خالفه في اطلاق الحكم بعدم كون القسم الثاني مورداً لأصالة العموم، والقسم الأول مورداً للاستصحاب.

أما القسم الثاني، فقد وافقه في عدم كونه مورداً لأصالة العموم لو كان التخصيص في الاثناء. أما لو كان التخصيص من أول أزمنة العموم ـ كتخصيص عموم: ﴿اوفوا بالعقود﴾[٢] بخيار المجلس ـ، كان المورد من موارد أصالة العموم.

واما في القسم الأول، فقد جعل الملاك في عدم جريان الاستصحاب في نفسه كون الخاص قد أخذ الزمان فيه قيداً، سواء اخذ الزمان في العام مفرّداً أو ظرفاً لإستمراره. ولو أخذ الزمان في الخاص ظرفاً، كان المورد من موارد الاستصحاب، سواء كان الزمان في العام قد أخذ مفردّاً أو ظرفاً أيضاً. وليس الملاك في عدم كونه من موارد الاستصحاب اخذ الزمان في العام مفرداً ـ كما أفاده الشيخ (ره)[٣] ـ.

والمهم في البحث هو ما اذا لوحظ الزمان في العام والخاص ظرفا، لأن صورة ما اذا لوحظ في الخاص قيدا قد بين عدم جريان الاستصحاب فيها فيما سبق في الكلام عن جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيات. وان اخذ ظرفا

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٩٥ ـ الطبعة الاولى.

(٢) سورة المائدة، الاية: ١.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٢٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

له جرى الاستصحاب فيه، فلا كلام في ذلك. وعليه فلابد من بيان الوجه في عدم كون الصـورة المذكورة من موارد أصالة العموم، وبيان الوجه في مخالفة صاحب الكفاية للشيخ. فالكلام في محورين:

المحور الأول: في وجه عدم كون الصورة من موارد اصالة العموم.

وقـد علل الشيخ ذلـك: بان اصـالـة العموم انما تجري مع الشك في التخصيص واحتمال عدم ارادة العموم. اما في غير ذلك فلا تجري. ولما كان ـ المفروض اخذ الزمان ظرفا لاستمرار العام وأن لا عموم للعام الا من ناحية الافراد، وأن كل فرد له حكم مستمر لا احكام متعددة بتعدد الزمان، وخصص العام باحد الافراد في زمان معين ـ لم يكن عدم الحكم على الخاص بحكم العام فيما بعد ذلك الزمان تخصيصاً كي يتمسك لنفيه بأصالة العموم ـ.

وقد علل المحقق الخراساني ذلك بوجهين: ذكر احدهما في الكفاية، وذكر الاخر في حاشيته على الرسائل.

امّا الأول الذي ذكره في الكفاية فهو: ان العام له دلالتان: الأولى: ثبوت الحكم للفرد. والثانية: استمرار هذا الحكم.

امـا ثبـوت الحكم للفرد، فقد تحقق بنحو الموجبة الجزئية الى ما قبل التخصيص. واما الاستمرار فقد دل على انتفائه التخصيص. فلا معنى لشمول العام لهذا الفرد بعد زمان التخصيص[1].

واما الوجه الثاني الذي ذكره في الحاشية فهو: ان العام يدل على ثبوت حكم واحد مستمر، فلو اردنا اثبات حكم العام للفرد بعد زمان التخصيص، كان هذا الحكم غير الحكم الذي كان قبل زمان التخصيص، كما انه منفصل عنه بزمـان التخصيص. وعليه فالعـام لا يتكفـل اثبـات الحكم للفـرد بعد زمان

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٢٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

التخصيص، لأن العام انما يدل على ثبوت حكم واحد مستمر لا حكمين منفصلين، كما هو مقتضى ثبوت حكمه للفرد بعد ذلك الزمان[١].

وقد ذكر المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية هذا الوجه. ثم نفاه ونفى تقريب الشيخ بما ذكره لاثبات ما ذهب اليه من كون المورد من موارد التمسك بالعام.

وتلخيص ما ذكره ـ مع توضيحه ـ: ان العام له حيثيتان: حيثية عمومه وحيثية اطلاقه الأزماني. ومقتضى عمومه ثبوت الحكم للفرد في الجملة. ومقتضى اطلاقه ثبوت الحكم للفرد في الزمان المستمر. فالتمسك بالعموم عند الشك غير ممكن لخروجه بالتخصيص، ولا يكون عدم شمول الحكم له في غير زمان الخاص تخصيصاً زائداً كي ينفى مع الشك بأصالة العموم كما عرفت.

ولكن يمكن التمسك بالاطلاق، فانك عرفت بان للعام اطلاقا أزمانيا، فاذا قيد هذا الاطلاق بزمان، يبقى ثابتا في الأزمنة الباقية. فان الزمان المأخوذ ظرفا قابل لأن يقيد، لأن وحدته طبيعية لا شخصية. فاذا قيد مطلق الزمان بزمان خاص جعله التقييد حصة والحصة محافظة على وحدتها الطبيعية واستمرارها، فيكون مفاد الاطلاق والتقييد ثبوت الحكم للفرد في غير هذا الزمان الخاص.

وبالجملة: فالاطلاق في العام كغيره من الاطلاقات في انها اذا قيدت بقيت في غير مورد التقييد على اطلاقها.

وقد يتوهم: وجود الفرق بين هذا الاطلاق وبين غيره من جهتين:

الجهة الأولى: ان سائر المطلقات لها جهات عرضية، كالايمان والكفر والعلم والجهل والذكورة والانوثة وغيرها في الرقبة، فيمكن لحاظ هذه الجهات واطلاق الحكم بالاضافة اليها بلا منافاة لشيء.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. حاشية فرائد الاصول / ٢٢٥ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اما ما نحن فيه، فلما لم يكن الزمان المستمر بنفسه ذا افراد متكثرة بل لا يكون كذلك الا بالتقطيع. ولحاظه بنحو التقطيع والاطلاق بالاضافة اليها خلاف المفروض، لأن المفروض عدم لحاظه كذلك.

والجواب:

أولا: ان الايراد المذكور يبتني على كون الاطلاق هو الجمع بين القيود ـ بمعنى انه تلحظ القيود جميعها ويجعل الحكم بازاء كل واحد منها ـ، كي يرجع فيما نحن فيه الى جعل الحكم في كل قطعة من قطعات الزمان، فيلزم الخلف. أما بناء على ما هو الحق من انه عبارة من رفض القيود لا الجمع بينها ـ بمعنى ان الحكم متعلق بطبيعي متعلقه بلا دخل لأي قيد فيه ـ فلا يتم هذا الايراد. لأن النظر الى قطعات الزمان وعدم تقييد طبيعي الزمان بها لا وجوداً ولا عدماً لا يستلزم الخلف. وانما الذي يستلزم الخلف هو النظر اليها وجعلها ظروفا للحكم.

وثانيا: ان الزمان المستمر اما ان يلحظ في مقام الثبوت مهملا. أو مقيدا ـ يعني متقطعا ـ. أو مبنياً من ناحية الاطلاق وأنه شامل لجميع الأفراد.

اما الأول، فهو محال لمحالية الاهمال في مقام الثبوت.

وامّا الثاني: فهو خلف.

فيتعـين الثالث، وهو يتوقف على لحاظ الخصوصيات المقيدة لها ونفيها بأخذه لا بشرط، لا بشرط شيء ولا بشرط لا.

الجهة الثانية: انه لما كان المطلق فيما نحن فيه له ظهور واحد في معنى واحد مستمر، وبعد رفع اليد عنه بالتخصيص لا ظهور اخر يتمسك به في اثبات الحكم. فثبوت الحكم بعد زمان التخصيص انما يكون لو كان للمطلق ظهورات متعددة بتعدد قطع الزمان، فاذا ارتفع احدهابقيت الاخرى على حالها. وليس فيما نحن فيه إلا ظهور واحد.

والجواب: ان جميع المطلقات والعمومات لها ظهور واحد في معنى واحد

وليس لها ظهورات متعددة، والتخصيص والتقييد انما يفيدان رفع حجية الظهور في الفرد لا رفع نفس الظهور، بل هو باق لا يرتفع. فيمكن التمسك به في اثبات حكم العام والمطلق للفرد مع الشك.

وقد يستشكل: بان عدم التمسك بالعموم أو الاطلاق انما هو لأجل أن ظاهر العام بحيثيته ثبوت حكم واحد مستمر ـ كما هو المفروض، لأن المفروض كون الزمان مأخوذاً لبيان الاستمرار ـ، وثبوت الحكم للفرد بعد زمان التخصيص انما يقتضي ثبوت حكمين منفصلين لا حكم واحد مستمر.

والجواب: بأن الوحدة المنثلمة انما هي الوحدة الخارجية، وهي غير معتبرة قطعاً، لقيام البرهان على ذلك لتعدد اطاعة الحكم وعصيانه، وهو كاشف عن تعدد الحكم في الخارج، اذ لا يتصور اطاعة وعصيان لحكم واحد. وانما المعتبر هو الوحدة في مقام الجعل والانشاء. والمراد منها في هذا المقام جعل طبيعي البعث أو حصة منه في قبال جعل بعثين أو حصتين منه ـ فان البعث في هذا المقام مفهوم صالح لأن يقيد ويحصص، فان جعل طبيعة أو حصة واحدة منه فقد جعل بعث واحد. وان لوحظ مقيداً محصصاً، فقد تعدد ـ، وهي فيما نحن فيه متحققة، لأن المجعول انما هو بعث واحد لا متعدد.

ومثله الكلام في الاستمرار، فان المعتبر ليس هو الاستمرار في الخارج لعدم امكانه لفرض التعدد في هذا المقام. وانما المعتبر هو الاستمرار في مرحلة الانشاء والجعل وهو متحقق، فانه قد جعل الزمان المستمر ـ وهو ما عدا يوم الجمعة مثلا ـ ظرفا للبعث. الى هنا ينتهي ما افاده المحقق الاصفهاني مما له علاقة بتقريب ما ذهب اليه من امكان التمسك بالاطلاق في الفرض المذكور[1].

ونفي كلامي الشيخ ـ الذي يدعي ظهور العموم في وحدة الحكم الثابت

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣/١١٦ ـ الطبعة الاولى.

وصـاحب الكفـاية (قـدس سرهما) ـ الذي يدعى ظهوره في وحدة الحكم واستمراره ـ، ولكنه بكلامه الاخير لا يخلو عن نظر[١]!

---

(١) تحقيق الكـلام في منـاقشـة المحـقّق الاصفهـاني (ره) وتصحيح ما أفـاده الشيخ وصـاحب الكفـاية: أنّ الاطـلاق تارة يراد به الاطلاق الاصطلاحي الراجع الى ثبوت الحكم على الطبيعة بلا قيد وسرط، فيستفاد إرادة جميع الحصص بمعونة مقدمات الحكمة. وأُخرىٰ يراد به ثبوت الحكم بالنسبة الى مطلق الحصص لكن لا على أن يكون ذلك مستفاداً من مقدمات الحكمة الراجعة الى إثبات رفض القيود، بل هو مستفاد من نفس الكلام لوضعه الى جميع الحصص، نظير دلالة لفظ «يوم» على جميع أجزاء النهار فإنّها ليست بالاطلاق المصطلح، نعم يصحّ أن يقال إنّه يراد به مطلق أجزاء النهار بلا تقييد، ولكن ذلك لا يعني أنّه يراد به التمسّك بمقدمات الحكمة بل من جهة أنّ «اليوم» اسم لجميع هذه الأجزاء من المبدأ الى المنتهىٰ. ومثل ذلك دلالة لفظ «قوم» على جميع الأفراد فإنّها تختلف عن دلالة لفظ العالم على إرادة جميع أفـراد العالم، فإنّ دلالة لفظ العالم على جميع أفراده بالاطلاق الاصطلاحي ومقدمات الحكمة بخلاف دلالة لفظ «قوم» فإنّه يدلّ على جميع الأفراد لوضعه الى مجموع الأفراد ولذا يسمّىٰ باسم الجمع، والفرق بين هٰذين النحوين أنّ الدليل المقيّد في المورد الأول لا يتنافى مع مدلول الكلام وإنّما يستلزم إخراج الفرد عن مقتضىٰ مقدمات الحكمة، ويبقىٰ الدليل المطلق حجة في سائر الحصص. أما في المورد التاني فالدليل المقيّد يتنافىٰ مع نفس المدلول رأساً ولذا قلنا ـ في مبحث العموم والخصوص ـ إنّه لو ورد ما يدل على إكرام عشرة علماء ثم ورد ما يدل على عدم إكرام واحد منهم كان الدليلان متعارضين لأنّ مدلول عشرة ليس هو الطبيعة بل مجموع الافراد رأساً، ولأجل ذلك لم تكن من أفراد العموم.

فلو ورد ما يدل على مجيء القوم، ثم ورد ما يدل على عدم مجيء واحد منهم كزيد كان الدليلان متعارضين.

نعم حيث أنّ مثل القوم يستعمل في البعض مسامحة يحمل لفظ: «القوم» في متل «جاء القوم إلّا زيداً» مما يعلم إرادة البعض مسامحة لأنّه يكون له ظهور تانوي في ذلك ومنله ما لو كان المخصّص منفصلاً وبذلك يختلف عن مثل لفظ: «عشرة» فإنّه ليس له ظهور ثانوي في الأقل ولذا يستقرّ التعارض بين دليل إكرام العشرة ودليل عدم إكرام واحد منهم. وكيف كان فالتمسك بمنل لفظ الفوم في غبر مورد الاستتناء ليس من جهة الرجوع الى الاطلاق في غير مورد التقييد بل من جهة الرجوع الى الظهور الثانوي المحمول عليه الكلام بقرينة ما هو أظهر منه.

وإذا اتّضح ما ذكرناه: فاعلم أنّ الدليل الدال على استمرار الحكم في الحصص الزمانية ـ بعنوان الاستمرار ـ سواء كان بنحو المعنى الاسمي كأن يقول: «يجب الجلوس مستمراً الى الغروب» أو بنحو المعنى الحرفي كأن يقول: «بجب الجلوس من الآن الى الغروب» لا يدل على تبوت الحكم في جمبع أجزاء الزمان المفروض بالاطلاق ومقدمات الحكمة بل بمدلوله الوضعي نظير لفظ «اليوم» الدال على أجزاء

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فان الوحدة والاستمرار الذين يدعي ظهورهما من العموم، يراد منهما الوحدة والاستمرار في مرحلة الخارج، لا الوحدة والاستمرار في مرحلة الانشاء والجعل، وهما غير متحققين بعد التخصيص وثبوت الحكم للخاص بعد زمانه، ولاجل ذلك لا يتمسك بالعموم فيه.

واما ما ساقه من البرهان على عدم اعتبار الوحدة الخارجية من عدم تحققها اصلا لتعدد الأطاعة والمعصية الكاشف عن تعدد الحكم، فلا ينافي ما ذكرناه، فان المراد من الوحدة الخارجية المعتبرة انما هو الوحدة بنظر العرف التي يمكن انطباقها على التعدد الدقي، وهي متحققة في حكم العام بالنسبة إلى افراده، وتنثلم بالتخصيص. فعدم امكان الوحدة في مرحلة الخارج بمعنى، لا يتنافى مع دعوى الوحدة في هذه المرحلة بمعنى آخر.

الزمان بين المبدأ والمنتهىٰ، لأنّ الاستمرار اسم لثبوت الحكم في تمام الأزمنة ومجموعها.

وعليه فإذا دلّ الدليل على انقطاع الحكم وعدم ثبوته في الاثناء لم يكن ذلك من تقييد المطلق ببعض حصصه كي يرجع اليه في سائر الحصص، بل هو منافٍ لأصل الدليل على الاستمرار ومسقط له عن الاعتبار، ومعه لا دليل على ثبوت الحكم بعد زمان التخصيص فلفظ الاستمرار نظير لفظ «عشرة» في سقوطه مع معارضته بما هو أقوىٰ منه وعدم الرجوع اليه في غير مورد الدليل المعارض.

نعم دلالة الدليل على ثبوت الحكم في الجملة تبقىٰ على حالها لعدم ما يعارضها. ويبقىٰ سؤال أنّه إذا انتفت دلالة الدليل على الاستمرار وبقيت دلالته على الحكم في الجملة فما هو الوجه في الالتزام بثبوت الحكم قبل زمان التخصيص، إذ يكون ما قبل زمان التخصيص وما بعده بالنسبة اليه على حدّ سواء؟ والجواب عنه هو ما سيأتي ـ في تحقيق كلام الكفاية ـ من الالتزام بوجود ظهور آخر للدليل وهو ظهوره في ثبوت الحكم بمجرد تحقّق موضوعه، ومقتضاه ثبوت الحكم فيما قبل زمان التخصيص.

وإذا تحقّق لديك ما بيّناه فنقول: إنّ محطّ كلام الشيخ (ره) وغيره هو ما إذا كان الدليل دالاً على استمرار الحكم ولو بنحو المعنى الحرفي، وعليه فلا يتّجه ما أفاده المحقّق الاصفهاني في مناقشته بالرجوع الى الاطلاق الأزماني وبيان أنّ الاطلاق رفض القيود، إذ عرفت أنّ دلالة الدليل المزبور على ثبوت الحكم في تمام الأزمنة ليس بالاطلاق الراجع الى رفض القيود بل بمقتضىٰ الوضع نظير دلالة لفظ اليوم على جميع الأجزاء بين المبدأ والمنتهىٰ، فيمكن أن نقول: أنّ ما أفاده (قده) لا يخلو عن خلط بين المقامين، فتدبّر ولا تغفل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وكذلك المراد من الاستمرار، هو الاستمرار بنظر العرف القابل للانطباق على المنقطع بالنظر الدقي. وهو ينثلم بالتخصيص.

فالمراد بالوحدة والاستمرار نظير الوحدة والاستمرار في سائر الامور التدريجية التي لا تتنافى مع التجدد والتصرم. هذا مع انه لم نعرف معنىً محصلاً للاستمرار في مقام البعث، كيف! وهو من شأن الوجودات، فكيف فرض الحكم المجعول مستمرا بعد فرض انقطاعه في الاثناء؟ واستمراره في مقام البعث. لا نعرف له معنى ظاهرا فتدبر.

وبهذا تعرف عدم تمامية ايراد المحقق الاصفهاني (رحمه الله) على الشيخ والمحقق الخراساني (قدس سرهما) في عدم تمسكهما بالعموم في هذا الفرض.

وقد استظهر المحقق النائيني (رحمه الله) من كلام الشيخ (رحمه الله) التفصيل بين العام المجموعي والاستغراقي، بعدم التمسك بالعموم في الأول دون الثاني.

ولما كان هذا مخالفاً لما عليه الاصوليون من التمسك بالعام المجموعي عند الشك في التخصيص، التزم بتاويل كلامه وحمله على خلاف ما استظهره مما بنى عليه في المقام من: ان الزمان..

تارة: يؤخذ ظرفا لمتعلق الحكم كالاكرام والوفاء وغيرهما.

واخرى: يؤخذ ظرفاً لنفس الحكم.

فعلى الأول يمكن ان يكون الدليل متكفلاً لإستمرار الحكم دون الثاني لأن نسبة الاستمرار الى الحكم نسبة العرض الى معروضه، والحكم الى موضوعه، فثبوت الاستمرار يتوقف على ثبوت الحكم في مرحلة سابقة عليه. فدليل الحكم لا يتكفل ثبوت استمراره، لأنه انما يثبت بعد فرض تحقق الحكم، بل لابد في اثباته من دليل اخر منفصل يكون موضوعه الحكم. ودليل الاستمرار لا يثبت الحكم، لعدم ثبوته مع عدم ثبوت الحكم، فكيف يثبت الحكم بدليله؟!. وعليه فمع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشك في ثبوت الحكم بعد زمان التخصيص لا يمكن التمسك لا بدليل العام، لأنه انما يدل على ثبوت الحكم في الجملة. وقد ثبت. ولا بدليل الاستمرار، لأن ثبوته فرع ثبوت الحكم، والمفروض الشك فيه.

فعلى هذا، حَمل كلام الشيخ وانه تفصيل بين ما اذا أُخذ الزمان ظرفا للمتعلق فيتمسك بالعموم، وبين ما اذا اخذ ظرفاً للحكم فلا يتمسك به. وان كان هذا الحمـل خلاف الـظاهر للعلم بعدم ارادة الشيخ للظاهر الذي عرفته[١] ولكن ما ذكره (قدس سره) ممنوع. بجهتيه:[٢]

امّا الأولى: وهي ما إستظهره من كلام الشيخ من التفصيل بين العام المجموعي والاستغراقي ـ والذي اصر عليه السيد الخوئي وبنى على اشتباه استاذه في التأويل ـ، فان استظهاره لا وجه له، لأن القسم الثاني الذي ذكره

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤/٥٤٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) تحقيق الاشكال فيما أفاده (قده): أنّ ما أفاده من عدم تكفّل الدليل الدالّ على الحكم لاستمراره، لتفرّع الاستمرار عن نفس الحكم يرد عليه أنّه خلط بين مقام الجعل والمجعول. فإنّ ما أفاده يمكن أن يقرّر في الجعل فإنّ استمرار الجعل متفرّع عن ثبوته، فلا يمكن أن يتكفّل دليل ثبوت التشريع والجعل استمرار الجعلِ في نفس الوقت لأنّ مرجع استمرار الجعل الى إدامة التشريع والثبات عليه وعدم نسخه وهذا لا يمكن أن يفرض إلاّ متأخّراً عن تحقّق الجعل والتشريع.

وأما في المجعول وهو الحكم فلا يتمّ ما أفاده فإنّه يمكن أن ينشأ الحكم المستمرّ في آن واحد بلا لزوم لانشائه أوّلاً ثم بيان استمراره، نظير الملكية المستمرة المنشأة بدليل واحد وإنشاء واحد. وبعبارة أُخرىٰ إنّ المجعول يتبع كيفية جعله فقد يجعل في زمان خاص وقد يجعل في جميع الأزمنة بجعل واحد، ولا يخفىٰ أنّ محطّ الكلام فيما نحن فيه هو الحكم المجعول لا الجعل.

هذا مع أنّ ما أفاده غير تام في الجعل والتشريع أيضاً وذلك لأنّ الجعل والتشريع ليس مدلولاً للكلام والدليل، بل هو فعل من أفعال الجاعل نظير أخباره، فإنّ مدلول الكلام هو المخبر به لا الاخبار، وإنّما الاخبار فعل خارجي يتحقّق بالكلام والاستعمال فنسبة الاخبار والجعل الى الكلام نسبة المسبّب الى السبب لا المدلول الى الدليل.

وعليه فلا موضوع لأن يقال إنّ استمرار الجعل لا يمكن أن يتكفّله نفس الكلام الذي يتكفّل ثبوت الجعل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الشيخ يجتمع مع العموم الاستغراقي والمجموعي معا. ويشهد لذلك انه جعل من هذا القسم ما يمكن ان يكون عاماً إستغراقياً، وهو: ﴿اوفوا بالعقود﴾[1]، فان الوفاء بكل عقد واجب، في كل زمان وآن، وليس الزمان كله اخذ موضوعا واحدا وبنحو الارتباطية لوجوب الوفاء بالعقد، بل على تقدير تسليم ظهور كلامه في ذلك، فلا وجه لتأويله بما ذكر من أن المراد من القسم الثاني ما كان الزمان فيه ملحوظاً ظرفاً، لأنه مثل له مثالاً يتنافى مع ذلك وهو: (اكرم العلماء دائما)، لظهور تكفل اعتبار الاستمرار بنفس الدليل، وقد صرح (قدس سره) بلزوم التكفل بدليل منفصل يكون موضوعه الحكم كما عرفت، فالتفت.

واما الجهة الثانية: وهي ما ذكره من كون نسبة الاستمرار مع الحكم نسبة العرض مع معروضه، وانه لابد في ثبوت الاستمرار من ثبوت الحكم، لأن الاستمرار أمر انتزاعي ينتزع عن الوجود بعد الوجود بلا فاصل، وثبوت الحكم في الأزمنة المتعاقبة، فنسبته الى الحكم نسبة العنوان الى المعنون ـ لأنه ينتزع عن ثبوت خاص للحكم ـ، وحينئذ فدليل الاستمرار يتكفل ثبوت الحكم في الأزمنة التالية للزمان الأول، وثبوت الحكم في الزمان الثاني والثالث معناه الاستمرار.

وعليه، فيمكن التمسك بدليل الاستمرار في اثبات الحكم فيما بعد زمان التخصيص. ولا يتوقف على احراز تحقق الحكم، بل مع احرازه لا نحتاج الى دليل الاستمرار.

وبعبارة اخرى: انه ما المقصود من لزوم احراز تحقق الحكم في ثبوت الاستمرار؟، هل احرازه في الآن الثاني بعد التحقق أو احرازه في الجملة ولو في الآن السابق؟. فعلى الأول: لا نحتاج الى اثبات الاستمرار. وعلى الثاني:

---

(١) سورة المائدة، الاية: ١.

المفروض ثبوت الحكم في الآن السابق، فتدبر.

ويتم لدينا ـ من جميع ذلك ـ: ان ما ذكره الشيخ والخراساني في توجيه دعواهما بعدم التمسك بالعام فيما اذا ثبت أخذ الحكم بنحو الوحدة والاستمرار تام كبروياً، بمعنى انه اذا ثبت اخذ الحكم بهذا النحو من دليل العام أو من دليل خارجي ـ كما لو قال: «اكرم العلماء الى الأبد» فان: «الى الأبد» تدل على استمرار الحكم ـ، إمتنع التمسك بالعموم فيما بعد التخصيص لأنتفاء الاستمرار وتعدد الحكم.

ولكن الكلام يدور معه صغرويا، بمعنى ان العمومات الثابتة لا دلالة فيها على اخذ الحكم فيها بنحو الوحدة والاستمرار كعموم: ﴿اوفوا بالعقود﴾ الذي ساقه مثالاً لدعواه، فان: ﴿اوفوا بالعقود﴾ لا دلالة فيها الا على وجوب الوفاء بالعقد في كل زمان. امّا أخذ الحكم بنحو الوحدة والاستمرار فلا دلالة له عليه. نعم الوحدة والاستمرار ينتزعان عن مثل هذا الوجوب بإعتبار تعاقب ثبوت الوجوب وعدم انفصاله، فيرى عرفا حكما واحدا مستمرا. ولكنه لا يجدي في عدم التمسك بالعموم فيما بعد التخصيص لعدم استفادة اعتباره بدليل، وانما منطبق على نحو ثبوت الحكم في الزمان.

المحور الثاني: في مخالفة صاحب الكفاية للشيخ فيما لو كان التخصيص في الابتداء، فقد عرفت انه ذهب الى جواز التمسك بالعام في هذا الفرض. دون الشيخ، لاطلاقه المنع.

وحاصل ما ذكره في تقريب ما ذهب اليه: ان المانع من التمسك بالعام لو كان التخصيص في الأثناء ـ وهو لزوم ثبوت حكمين منفصلين مع دلالة العام على ثبوت حكم واحد متصل ـ غير موجود لو كان التخصيص في الابتداء، لأن كلًا من الوحدة والاستمرار لا ينثلم بثبوت حكم العام بعد زمان التخصيص كما لا يخفى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والذي[1] ينبغي ان يقال: ان للعام جهتين: جهة العموم التي تقتضي ثبوت الحكم لأفراد العام. وجهة الاطلاق التي تقتضي ثبوت هذا الحكم للفرد في جميع الأزمنة. فلابد من ملاحظة دليل العام من جهة عمومه، فان كان يقتضي ثبوت الحكم للفرد في الجملة كان ما ذكره صاحب الكفاية من صحة التمسك بالعام بعد زمان التخصيص في محله، لأن التخصيص انما يزاحم الاطلاق المقتضي لثبوت الحكم في جميع الأزمنة، فيقتصر على مورد المزاحمة وهو زمان التخصيص، ويبقى الفرد في الأزمنة الأخرى مشمولا للاطلاق. وان كان يقتضي ثبوت الحكم للفرد بمجرد ثبوته، لم يكن ما ذكره صاحب الكفاية تاماً لأن التخصيص زاحم دلالة العام ورفعها، فلا يبقى مجال للتمسك بالعموم ولا بالاطلاق، لأنه فرع

---

(١) التحقيق: إنّ الدليل الذي يتكفّل ثبوت الحكم الى الغاية المعيّنة كوجوب الجلوس الى الليل إذا جاء زيد من السفر يستمل على مداليل ثلاثة: أصل ثبوت الحكم وثبوته عند حصول موضوعه وبمجرده واستمراره الى الليل.

ولذا قد يفكّك بين هذه المداليل في الصدق والكذب، كما لو قال القائل: «إذا قام عمرو يقوم زيد الى الليل» فإنّه إذا فرض قيام زيد عند قيام عمرو ولكنه لا يستمر الى الليل فإنّه يقال أنّه كذب في جهة وصدق في جهة، كما أنّه لو استمر قيامه الى الليل لكن لم يتحقّق بمجرد قيام عمرو يقال إنّه كذب من جهة وصدق من أُخرى.

وبالجملة: لا ينبغي الاشكال في أنّ مثل هذا الاخبار ينحل الى أخبار ثلاثة.

وعليه نقول: إنّه إذا قام الدليل على التخصيص من الأول، كان ذلك مصادماً لظهور الدليل العام في ثبوت الحكم بمجرد تحقّق الموضوع من دون منافاة للظهورين الآخرين، فرفع اليد عن هذا الظهور لا يتنافىٰ مع الالتزام بالظهورين الآخرين، ومقتضاه ثبوت الحكم بعد زمان التخصيص مستمراً الى الغاية المحدّدة.

وهذا بخلاف ما إذا كان التخصيص في الأثناء فإن دليل التخصيص يصادم ظهور الدليل الآخر في الاستمرار وهو مدلول واحد كما عرفت، فيمتنع أن يثبت الحكم بعد زمان التخصيص.

فما أفاده صاحب الكفاية متين وجيه، وهو مما يمكن أن ينسب الى الشيخ وإن لم يصرّح به لالتزامه بلوازمه، ولذا لم يتوقّف في الرجوع الى عموم الوفاء بالعقود بعد انقضاء المجلس، فلاحظ. وبهذا البيان تعرف الاشكال فيما بيّناه في الدورة السابقة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ثبوت العموم، والمفروض انه غير ثابت لنفي التخصيص له.

الى هنـا ينتهي الكلام في هذا التنبيه، وقد تبين تمامية ما ذكره الشيخ والمحقق الخـراسـاني (قـدس سرهمـا) من عدم التمسـك بالعام فيما لو كان التخصيص في الأثناء كبرويا وعدم تماميته صغرويا. كما تبين ما في اطلاق المحقق الخراساني لصحة التمسك بالعام لو كان التخصيص في الابتداء، وانه لابد من التفصيل الذي عرفته. فتدبر جيدا.

التنبيه الثالث عشر: في بيان المراد من الشك في الاخبار.

ذكر المحققون: ان المراد بالشك في اخبار الاستصحاب خلاف اليقين، فيعم الشك بمعنى تساوي الطرفين والظن والوهم. واستدلوا لذلك بوجوه..

كتصريح اهل اللغة بعموم معناه وتعارف استعماله في الاخبار في غير هذا الباب.

وقوله (ع): «ولكن تنقضه بيقين آخر» الدال على تحديد الناقض وانه خصوص اليقين دون غيره.

وغير ذلك ـ ما جاء في الرسائل[1] والكفاية[2] ـ [3] وذلك مما لا اشكال فيه. ولا يستدعي زيادة بيان. وبذلك تنتهي تنبيهات المسألة التي ذكرها صاحب الكفاية.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول/٣٩٨ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/ ٤٢٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) ومن جملة ما استدلّ به على كون المراد بالشك هو مطلق غير العلم وجهان ذكرهما الشيخ (ره):

أحدهما: الاجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الاخبار.

والآخر: إنّ الظن غير المعتبر إن علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه أنّ وجوده كعدمه عند الشارع وإن كل ما يترتّب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتّب على تقدير وجوده وإن كان مما شكّ في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه الى نقض اليفين بالنسك. وقد ناقشهما صاحب الكفاية (ره):

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

فناقش الأول: بأنّه لا وجه لدعواه ولو سلّم اتّفاق الأصحاب على الاعتبار لاحتمال أن يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الاخبار.

وناقش الثاني: بأنّ قضية عدم اعتبار الظن لالغائه أو لعدم الدليل على اعتباره ليست إلّا عدم ثبوت المظنون به تعبّداً لتترتّب عليه آثاره، لا ترتيب آثار الشك على الظن وتنزيل وصف الظن منزلة عدمه بلحاظ آثار عدم الظن.

والمناقشة في الاول لا بأس بها ومرجعها الى عدم اليقين بكون الاجماع تعبدياً ليكشف عن قول المعصوم(ع).

وأما المناقشة في الوجه الثاني فهي غير واردة على كلا شقّي الترديد في كلام الشيخ. توضيح ذلك: أنّ الظن غير المعتبر على قسمين:

أحدهما: ما قام الدليل على إلغائه وعدم اعتباره كالظن القياسي، وهذا ما ألحقه الشيخ بالشك ببيان أنّ دليل الالغاء يتكفّل تنزيله منزلة العدم فيترتّب عليه كل ما يترتّب شرعاً على عدمه.

والآخر: ما لم يقم دليل على اعتباره فيكون مقتضى الأصل عدم حجيّته كالشهرة. وهذا ما ألحقه الشيخ بالشك ببيان أنّ رفع اليد عن اليقين السابق بسببه يكون من باب نقض اليقين بالشك.

والظاهر إنّ نظره (ره) الى نظير ما يقال في ردّ شمول الآيات الناهية عن العمل بغير العلم للظن المعتبر بأنّه خارج تخصّصاً، لأنّه بعد قيام الدليل القطعي على حجيّته لا يكون العمل به عملاً بغير العلم بل عملاً بالعلم باعتباره، فيقال فيما نحن فيه إنّ رفع اليد عن اليقين السابق بالظن المشكوك اعتباره يكون استناداً الى الشك ونقضاً لليقين بالشك باعتبار الظن.

ولا يخفىٰ عليك أنّ ما أفاده صاحب الكفاية ـ وتبعه غيره ـ في مناقشة الشيخ إنّما يرد على ما أفاده بالنسبة الى الظن الذي قام على عدم اعتباره الدليل، إذ يقال أنّ الدليل على الالغاء ناظر الى عدم إثبات المظنون به تعبّداً لا تنزيل الظن منزلة عدمه في آثار عدم الظن الشرعية. ولا يرد على ما أفاده بالنسبة الى الظن المشكوك اعتباره بالبيان الذي عرفته ولا يرتبط به بوجه أصلاً كما لا يخفىٰ، فالجمع بين القسمين في مقام المناقشة ليس بسديد.

فالمتّجه أن يقال في مناقشة الشيخ: أنّ العمل في مورد الظن المشكوك الاعتبار لا يستند الى الشك بل الى الظن، فإنّه لو سلّم صحّة استناد العمل في مورد العلم بالحجيّة الى العلم لا إلى نفس الظن المعلوم الحجية فهو لا يسري الى ما نحن فيه، إذ العلم في مورد الفرض أقوىٰ من الظن فيصلح أن يكون هو المستند اليه لضعف الظن بالاضافة اليه. وليس الأمر كذلك فيما نحن فيه بل الأمر بالعكس، فإنّ الشك أضعف من الظن، فمع اجتماعهما يكون المستند هو الظن، فيقال عمل بالظن لا بالشك.

وبالجملة: الملاحظ في سيرة العقلاء هو الاستناد الى أقوىٰ الجهتين مع اجتماعهما بحيث يعلّل العمل ←

ويبقى في المقـام تنبيهان اخران ذكرهما الشيخ في الرسائل، لابد من التعرض لهما لما يترتب عليهما من آثار عملية.

اما التنبيه الأول: فالكلام فيه حول استصحاب الصحة.(١)

← به لا بالأضعف، فتدبّر. وكيف كان في غير هٰذين الوجهين مما أشرنا اليه تبعاً للغير كفاية.

ثم أنّ بعض كلمات الكفاية في المقام لا يخلو عن غموض وإشكال لأول وهلة، وهو قوله: ـ بعد أن استشهد على العموم بقوله (ع): «لا حتى يستيقن أنّه قد نام» بعد السؤال عمّا إذا حرّك في جنبه وهو لا يعلم وترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الامارة الظن وما إذا لم تفد ـ: «وقوله (ع): بعده ولا تنقض اليقين بالشك أنّ الحكم في المغيىٰ مطلقاً هو عدم نقض اليقين بالشك» فإنّ دلالة قوله: «ولا تنقض اليقين بالشك» على ثبوت حرمة النقض في موارد الشك بقول مطلق ليست محل الكلام وإنّما محل الكلام إرادة مطلق عدم العلم من الشك وهذا لا يثبت بظهور الكلام في حرمة نقض اليقين بالشك مطلقاً.

ويمكن رفع الغموض عن كلامه بأن يقال أنّ مراده: إنّ ظاهر قوله: «ولا تنقض اليقين بالشك» أنّه تطبيق على ما أفاده في قوله: «لا حتىٰ...» وهو الحكم المغيىٰ، فيستكشف أنّ الحكم الثابت في المغيىٰ بقـول مطلق مصداق لعدم نقض اليقين بالشك، وبعد ضميمة عموم الحكم في المغيىٰ لصورة الظن الحاصل من تحريك شيء وهو لا يعلم، يثبت أنّ المراد بالشك ما يعمّ الظن، فلاحظ والأمر سهل.

(١) لايخفى أنّ البحث في استصحاب الصحة عند طرو مشكوك المانعية أو القاطعية بحث صغرويّ لا كبرويّ ومرجعه الى تشخيص أنّ المورد من موارد الاستصحاب بالحدود المقرّرة له أو لا؟ نظير مبحث استصحاب العدم الأزلي على ما تقدّم في محله.

وتحقيق الكلام في استصحاب الصحة عند وجود مشكوك المانعية، كالتبسّم في الصلاة ـ مثلاً ـ بنحو يستـوعب جميع احتـمالاته أن يقال: إنّ الصحة كما بيّن في محله بمعنى التمامية، والتمامية من الأمور الاضافية التي تختلف باختلاف الأثر الملحوظ والنتيجة المترقّبة فقد يكون العمل تامّاً من جهة وليس تامّاً من جهة أُخرىٰ.

وعليه نقول: إنّ الصحّة المشكوكة عند طرو مشكوك المانعية إما أن يراد بها تماميّته من حيث ترتّب الأثر وإما أن يراد بها التمامية من حيث موافقة الأمر، أو من حيث سقوط الأمر.

أما الصحّة من حيث ترتّب الأثر بمعنى المصلحة المترتّبة على العمل، فإن أُريد بها صحة مجموع العمل فهي مشكوكة الحدوث فلا معنى لاستصحابها، وإن أُريد بها صحة الأجزاء السابقة فتحقيق الحال فيها: إنّ الأثر المترتّب على العمل تارة يكون ترتّبه دفعياً يحصل بالاتيان بجميع الأجزاء فلا يترتّب على كل جزء جزء أي شيء، وأُخرىٰ يكون ترتّبه تدريجيّاً بحيث تحصل مرتبة منه عند أول جزء وهكذا ←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

يتصاعد بتحقّق الأجزاء الى أن يتحقّق بكامله عند تحقّق الجزء الأخير، نظير الحرارة المتصاعدة تدريجاً باستمرار النار. وعلى هذا التقدير فشأن حدوث المانع في الأثناء.

إما المنع عن ترتّب مراتب الأثر على الأجزاء اللاحقة.

وإما رفع الأثر المترتّب على الجزء السابق، نظير الماء البارد والملقىٰ على الماء المغلي فإنّه يرفع الحرارة النابتة للماء.

وإما دفع الأثر المترتّب على الجزء السابق بأن يكون ترتّب الأثر عليه مقيّداً ومنوطاً بعدم حصول المانع، فيصير حاصل الاحتمالات أربعة.

أما على الاحتمال الأول: ـ وهو ما إذا كان ترتّبه دفعيّاً عند حصول جميع أجزاء العمل ـ فلا مجال للاستصحاب لعدم اليقين بحدوث الصحة قبل انتهاء العمل.

وأما على الاحتمال الثاني: فعند حصول المشكوك يشك في ترتّب الأثر على الأجزاء اللاحقة وهو غير مسبوق باليقين بل هو مشكوك الحدوث رأساً فلا يجري الاستصحاب بلحاظها، وأما بلحاظ الأجزاء السابقة فلا شك في البقاء لأنّ الأثر المترتّب على الجزء لا يرتفع بالمانع على الفرض فالبقاء متيقّن.

وأما على الاحتمال الرابع: فصحّة الأجزاء السابقة مشكوكة الحدوث رأساً عند حصول مشكوك المانعية.

نعم على الاحتمال الثالث: يكون لدينا يقين بالحدوث وشك في البقاء لليقين بتحقّق مرتبة من الأثر والشك في زوالها، ولكن لا يخفىٰ عليك أنّ الصحة بهذا المعنى ليست حكماً مجعولاً ولا موضوعاً لحكم مجعول، فلا تكون مجرىٰ الاستصحاب.

والذي يتلخّص أنّ الصحة بمعنى ترتّب الأثر لا تكون مورداً للاستصحاب بتاتاً.

ولكن الذي يبدوا لنا بوضوح: أنّ الصحة بلحاظ ترتّب الأثر يراد بها غير ما ذكرناه تبعاً لبعض الاعلام، إذ المبحوث عنه في المسألة هو إثبات عدم مانعية المشكوك بالاستصحاب وتمامية العمل والاكتفاء به في مقام الامتثال بحيث لا تجب عليه الاعادة وهذا أجنبيّ بكل معنىٰ الكلمة عن ترتّب المصلحة على العمل وعدمه فالملحوظ في الأثر هو الاكتفاء به في مقام الامتثال لا ترتّب المصلحة عليه، ومنه ظهر الاشكال في كلمات المحقّق الاصفهاني (ره) فلاحظ. وكيف كان فإذا عرفت أنّ البحث عن الصحة بلحاظ الاكتفاء بها في مقام الامتثال، فقد يقال: إنّ جواز الاكتفاء في مقام الامتثال مما تناله يد الجعل الشرعي كما في موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز، سواء كان مجعولاً رأساً أو بتبع غيره فإنّ ذلك لا يهم، بل المهم إنّه مما يقع مورداً للتعبّد الشرعي.

وعليه فيمكن أن يكون مورداً للاستصحاب فيما نحن فيه فإن العمل قبل حصول مشكوك المانعية كان ←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

←مما يكتفى به في مقام الامتثال وبعد حصول المشكوك يشك في بقاء صحته بهذا المعنى، فتستصحب.

ولكن يرد عليه: إنّ المقصود إن كان استصحاب صحة مجموع العمل فهو بعدُ لم يتحقّق، فلا يقين بالحدوث. وإن كان استصحاب صحة الأجزاء المتحقّقة فقط، فهي غير مشكوكة البقاء لأنّها وقعت امتثالاً فلا تنقلب عما وقعت عليه، وإنما يشك في تحقّق سائر الأجزاء والشرائط وامتثال الأمر من جهتها.

فاستصحاب الصحة لا يجري إما لعدم اليقين بالحدوث أو لعدم الشك في البقاء.

وقد يجعل مورد الاستصحاب المزبور هو الأجزاء اللاحقة لكن بنحو الاستصحاب التعليقي، فيقال: إنّ الأجزاء اللاحقة كانت قبل عروض مشكوك المانعية مما يكتفى بها في مقام الامتثال لو وجدت، فالآن كذلك.

ولكن للتأمّل في هذا الاستصحاب ـ مع قطع النظر عن ابتنائه على جريان الاستصحاب التعليقي الذي لا نقول به في الأحكام والموضوعات كما تقدّم ـ مجال واسع وذلك لوجهين:

الأول: إنّ الاكتفاء بالعمل في مقام الامتثال وإن سلّم أنّه مما يقع مورداً للتعبّد الشرعي كموارد قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز والأوامر الظاهرية، إلاّ أنّه تابع للدليل عليه، ولذا لا يكون شرعياً مع الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي بل يكون عقلياً لعدم تصدّي الشارع للتعبّد به بل هو مما يحكم به العقل.

وعليه نقول: إنّ جواز الاكتفاء في مقام الامتثال الثابت للأجزاء ليس مما تعبّد به الشارع بل هو مما يحكم به العقل باعتبار موافقة الأمر الواقعي. فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه لأنّه حكم عقلي أولاً، ولتبدّل الموضوع ثانياً، لأنّ كل ما يكون دخيلاً في الحكم العقلي يكون مأخوذاً في موضوعه.

ومن الواضح أنّ العقل كان يحكم بالاكتفاء بالأجزاء مقيّداً بعدم مشكوك المانعية لأجل إحراز موافقة الأمر، فمع حصول المشكوك يتبدّل الموضوع، للشك في موافقة الأمر.

الثاني: إنّ المورد ليس من موارد الاستصحاب التعليقي الذي تقدّم الكلام فيه نفياً وإثباتاً، وذلك لأنّ موضوع الاستصحاب التعليقي هو ما إذا كان الحكم ثابتاً لموضوع موجود بالفعل على تقدير شرط لم يتحقّق بعد، كالحرمة الثابتة للعنب على تقدير الغليان، فإذا تبدّل الى الزبيب يقال: هذا كان محرّماً على تقدير الغليان فالآن كذلك. فموضوع الحكم موجود بالفعل ويكون للحكم التعليقي ـ بما هو تعليقي ـ ثابتاً له بالفعل.

وما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ الاكتفاء في مقام الامتثال المترتّب على الأجزاء اللاحقة ليس موضوعه طبيعي الأجزاء وشرطه هو وجودها، فيقال: إنّ طبيعيّ الأجزاء يكتفى به في مقام الامتثال على تقدير وجوده، كي يجري الاستصحاب التعليقي عند طرو مشكوك المانعية، لأنّ الموضوع غير الشرط←

....

الذي لا وجود له فيمكن فرضه بالفعل وقبل وجوده الذي هو الشرط.

وإنما موضوعه هو وجود الطبيعة فإنّه هو الذي يكتفى به في مقام الامتثال، فقبل وجود الأجزاء ليس لدينا ما يقال إنّه كان يكتفى به في مقام الامتثال على تقدير والآن كذلك. وعند وجودها يكون الاكتفاء مشكوك الحدوث رأساً، فلا مجال للاستصحاب المدّعى.

وأما الصحة من حيث موافقة الأمر، فالكلام في استصحابها هو الكلام في استصحاب الصحة بلحاظ مقام الامتثال من عدم الشك في البقاء لو أُريد صحة الأجزاء السابقة وعدم اليقين بالحدوث لو أُريد بها صحة المجموع المركّب، وكونه من الاستصحاب التعليقي الذي عرفت إشكاله لو أُريد صحة الأجزاء السابقة.

هذا مع أنّ موافقة الأمر ليست من الأمور الشرعية بل هي تنتزع عن مطابقة المأتيّ به للمأمور به وليست مجعولة بل تتحقّق بتحقّق أمرين والعمل الخارجي المطابق.

ومن الواضح إنّها تبتني على وجود الأمر في مرحلة سابقة على العمل، إذ لا يتعلّق الأمر بما هو موجود كي يكون المأتيّ به قبل الأمر مطابقاً للمأمور به بعد الاتيان.

ومن هنا اتّضح أنّ الأمر الشرعي وإن كان دخيلاً في انتزاع عنوان الموافقة لكنّ ذلك لا ينفع في قابلية الموافقة للجعل والرفع ولو بلحاظ منشأ انتزاعه، لأنّ الأمر لو كان هو الجزء الأخير من العلّة لأمكن الالتزام بذلك، لكن عرفت أنّه أسبق من الجزء الآخر وهو العمل الخارجي، فالجزء الأخير لانتزاع عنوان الموافقة هو عمل المكلّف وهو ليس بشرعي، فتدبّر.

ومن هنا يظهر الاشكال فيما أفاده المحقّق العراقي من جريان استصحاب الصحة بمعنى موافقة الأمر ببيان أنّها شرعية لشرعية منشأ انتزاعه وهو أمر الشارع وتكليفه، وقد عرفت منع كونها شرعية، كما أنّ ما أفاده في تقريب جريانه بان الموافقة من الأمور التدريجية بتدرّج الأجزاء، فمع الشك في مانعية الموجود يجري استصحاب الموافقة على نحو جريانه في سائر الأمور التدريجية، يرد عليه أن جريان الاستصحاب في الأمر التدريجي إنّما ينفع في إثبات الأمر التدريجي بمفاد كان التامة كبقاء النهار والكلام والجريان ولا ينفع في إثبات اتّصاف الموجود بالوصف التدريجي، فلا يثبت باستصحاب النهار نهارية الموجود.

وعليه فاستصحاب الموافقة التدريجية لا يثبت سوى بقائها وأما اتّصاف المأتيّ به بالموافقة فهو لا يثبت بالاستصحاب. ومحل الأثر هو كون المأتيّ به موافقاً له، فلاحظ.

وأما الصحة من حيث بقاء الأمر بالعمل وعدم سقوطه فتحقيق الحال فيها: إنّ الأمر الذي يتعلّق بالمركّبات التدريجية كالصلاة إما أن يلتزم بأنّه موجود دفعة من حين العمل، غاية الأمر أنّ داعويّته واقتضاءه تدريجيّ الحصول بتدرّج العمل فعند أوّل جزء يكون داعياً اليه وبعد إتيانه يدعو للجزء الآخر ←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والكلام في مقامين:

المقام الأول: في استصحابها مع الشك في مانعية الموجود أو اعتبار المفقود.

المقام الثاني: في استصحابها مع الشك في طرو القاطع المعبر عنه باستصحاب الهيئة الاتصالية.

امّا الكلام في المقام الأول: فتحقيقه: انه قد يتمسك عند الشك في احدهما باستصحاب صحة العبادة.

وقد نفى الشيخ في مبحث الاشتغال جريان الاستصحاب المذكور. بتقريب: ان المستصحب إن كان صحة مجموع العمل، فهو بعد لم يتحقق، فلا معنى لاستصحابه. وان كان صحة الاجزاء السابقة، فالمراد بصحتها لا يخلو امّا

← وهكذا.

وإما أن يلتزم بأنّه موجود تدريجاً بتدرّج العمل، فيحصل جزء منه عند أوّل جزء ثم يحصل جزء آخر منه عند الجزء الآخر من العمل وهكذا، ومبنىٰ هذاالقول هو الالتزام باستحالة الواجب المعلّق، فيستحيل الحكم الفعلي من الآن بجميع أجزاء العمل التدريجي لأنّ تعلّقه بغير الجزء الأول يكون من قبيل الواجب المعلّق.

فعلىٰ المبنىٰ الأول، إذا تخلّل مشكوك المانعية يحصل الشك في سقوط اقتضاء الأمر بالنسبة الى الجزء اللاحق لحصوله بعد إتيان الجزء السابق وقبل الاتيان بمشكوك المانعية، فقد يقال باستصحاب اقتضاء الأمر بالنسبة الى الجزء اللاحق ويترتّب عليه لزوم إتيانه، ولكن لا يخفىٰ أن اقتضاء الأمر ليس أمراً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي فلا مجال للاستصحاب.

وأما على لمبنىٰ التاني، فتخلّل مشكوك المانعية يوجب الشك في سقوط الأمر المتعلّق بالجزء اللاحق لحصوله بعد إتيان الجزء السابق وقبل إتيان المشكوك. والأمر مما يمكن استصحابه ويترتّب عليه لزوم الاتيان به عقلاً ويحصل الامتثال.

لكن المبنىٰ نفسه مما لا نلتزم به كما حقّق في محلّه.

فتلخّص: أنّ استصحاب الصحة بجيمع احتمالاته لا مجال له إلاّ على فرض واحد لا نلتزم بمبناه، فتدبّر.

وبملاحظة هذه الشقوق في استصحاب الصحة تعرف القصور في كلمات الشيخ والمحقّق النائيني لعدم استيعابها لجميع هذه الشقوق، والأمر سهل.

هذا تمام الكلام في استصحاب الصحة عند طروء مشكوك المانعية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ان يكون موافقتها للامر الضمني أو الغيري المتعلق بها. وامّا ان يكون ترتب الاثر عليها، وهو حصول المركب بها مع انضمامها الى باقي الاجزاء والشرائط. وهي بكلا معنييها مقطوعة البقاء، لأنها حين الاتيان بها وقعت مطابقة للامر المتعلق بها فلا تنقلب عما وقعت عليه، كما انها بنحو لو انضم اليها تمام الاجزاء والشرائط لحصل الكل. فعدم حصول الكل الناشئ من عدم انضمام تمام ما يعتبر فيه اليها لا يوجب الإخلال بصحتها بهذا المعنى. كما هو الحال في المركبات الخارجية مثل: «الاسكنجبين»، فانه لا يضرّ في صحة «الخل» ـ بما انه جزء ـ عدم انضمام باقي الاجزاء اليه.

وعليه، فلا معنى لاستصحاب الصحة.

وبعد ان ذكر هذا التقريب اورد على نفسه بما محصله: انه بناء على ما ذكر يمتنع عروض البطلان على الاجزاء الى الأبد، مع انا نرى وقوع التعبير ببطلانها في النصوص والفتاوى، وهو ينافي ما ذكر.

واجاب عنه: بانه لا ضير في الالتزام بعروض البطلان عليها، ومعناه عدم الاعتداد بها في حصول الكل[1]. ومن هنا كان في كلامه مجال لتوهم جريان الاستصحاب، لأنه بعد التزامه بامكان عروض البطلان والصحة على الاجزاء بهذا المعنى، فمع الشك فيه يمكن اجراء الاستصحاب. وهو لم يتعرض لمنع جريانه. ولكنه اشار الى منعه بما ذكره من تعليله لعدم الاعتداد بعدم التمكن من ضم باقي الاجزاء اليها.

وتقريب منعه بوجهين:

الأول: ان المتعبد به شرعا لابد ان يكون حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعي أو أمراً منتزعا عن حكم شرعي، ويمثل للاخير ـ وهو مركز الاستشهاد

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٨٩ ـ الطبعة الاولى.

- بالتعبد بالصحة، بمعنى موافقة الأمر، وبمعنى الاكتفاء بالماتي به في مقام الامتثال. فان الشك في صحة العمل.

تارة: يكون سابقا على الاتيان - وهو المراد بها بمعنى موافقة الأمر -، بمعنى انه حين ارادة الامتثال يشك في ان مجموع هذا العمل موافق للأمر أو لا.

واخرى: يكون بعد الاتيان به - وهو المراد بها بمعنى الاكتفاء بالماتي به في مقام الامتثال -، بمعنى انه بعد الاتيان بالعمل يشك في الاكتفاء به في الامتثال وسقوط الامر وعدمه. وموافقة الأمر ليست حكما شرعيا، ولا موضوعا لحكم شرعي، بل هي انما تنتزع عن تعلق الأمر بما يطابق المأتي به وهو أمر شرعي. وكذلك الاكتفاء به في الامتثال، فانه أمر عقلي يدور مدار سقوط الأمر وعدمه - وان خالف في ذلك بعض الأعاظم، فجعله بيد الشارع[1] -، ولكنه ينتزع عن بقاء الأمر وعدم بقائه وهو أمر شرعي، كما لا يخفى. والصحة بكلا هذين المعنيين وان لم تكن من الاحكام الشرعية ولا من موضوعاتها، ولكنها منتزعة عن أمر شرعي. فالتعبد بها بلحاظ منشأ انتزاعها. وما نحن فيه ليس كذلك، لأن الصحة والبطلان بالمعنى المذكور - وهو الاعتداد بها وعدمه - تنتزعان عن التمكن من ضم باقي الاجزاء اليها وعدم التمكن، وهو ليس بأمر شرعي. وان كان منتزعا عن أمر شرعي، فلا يجري الاستصحاب فيها لأنها تنتزع عن أمر غير شرعي بل انتزاعي.

الوجه الثاني: ان المشكوك على تقدير مانعيته نسبته الى الأجزاء السابقة واللاحقة على حد سواء، فكما يمنع عن الاعتداد بالأجزاء السابقة كذلك يمنع عن الاعتداد باللاحقة، فاستصحاب بقاء الاعتداد بالأجزاء السابقة لا يجدي. في اثبات الاعتداد بالاجزاء اللاحقة وصحتها بهذا المعنى، الا بنحو الأصل

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ٢٤١ - القسم الاول - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المثبت.

وقد اعترض المحقق الهمداني (رحمه الله) على الشيخ (رحمه الله) في جوابه المذكور: بانه التزام منه باتصاف الاجزاء بالصحة والبطلان. ثم التزم بجريان الاستصحاب بتقريبين.

الأول: انـه يجري استصحـاب صحـة الاجزاء السابقة لنفي وجوب الاعادة، ويترتب عليه وجوب المضي في العمل، وهو حكم شرعي وبذلك دفع الاشكال عليه بكونه مثبتا.

التقريب الثاني: انه يجري استصحاب تنجز وجوب الاجزاء اللاحقة، لأنـه بعـد الاتيان بالجـزء السابق يتنجز وجوب الجزء اللاحق، فعند الاتيان بمشكوك المانعية يشك في بقاء تنجز الوجوب وإرتفاعه فيستصحب

ولكن كلا تقريبيه غير تامين:

امّا التقريب الثاني: فلأنه امّا ان نقول: بان وجوب المركب التدريجي فعلي قبل الاتيان به. او نقول: بان فعلية الأمر وتنجزه تدريجية ايضا بتدريجية الاجزاء. فعند حصول كل جزء والاتيان به يتنجز الأمر بالجزء الآخر. وهكذا ـ كما عليه المحقق المذكور على ما هو ظاهر كلامه في المقام ـ.

وعلى كلا القولين لا يصح ما ذكره.

فعلى القول الأول: فلا مجال للاستصحاب اصلا، لأن الحكم الشرعي بخصوصياته المرتبطة بالشارع ثابت قبل الاتيان بها وباق ولا شك فيه. وامكان الاتيان بالجـزء اللاحق وعدمه أمر عقلي ناشئ من حكم العقل بالتمكن من الاتيان به عند الاتيان بما سبقه وعدم التمكن منه عند عدم الاتيان بسابقه.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وعلى القول الثاني[1]: فلأنه وان امكن تصور الاستصحاب بالنسبة الى وجوب الجزء اللاحق الأول حيث كان منجزاً فيستصحب، ولكنه لا ينفع بالنسبة الى الأجزاء الأخرى اللاحقة. وقد عرفت ان الشك فيها موجود للشك في طرو المانع.

وتوهم: أن تنجز وجوب الجزء اللاحق بامتثال الجزء السابق، فمع الاتيان به بعد استصحاب تنجز وجوبه يتنجز وجوب الجزء اللاحق الآخر.

مندفع: بانه انما يتم لو كان امتثال الجزء السابق موضوعا لتنجز وجوب الجزء اللاحق، ولكنه ليس كذلك، لأن المفروض ان الأجزاء متلازمة في مقام الامتثال ومترابطة، ولا امتثال لكل منها مستقلا وعلى حدة، والموضوعية تقتضي استقلال كل منها بالامتثال. وانما تنجز وجوب الجزء اللاحق ملازم لامتثال الجزء السابق ـ والملازمة عقلية واقعية ـ، فتحققه بامتثال الجزء السابق يتوقف على القول بالاصل المثبت، لأنه امتثال ظاهري بمقتضى الاستصحاب لا واقعي.

وامّا التقريب الأول: فوضوح الاشكال عليه يتوقف على بيان ان وجوب الاعادة هل هو أمر عقلي او شرعي؟. وما علاقة وجوب المضي به؟.

وتحقيق ذلك: انه قد اختلف في كيفية تعلق الأمر بالمركب الاعتباري التدريجي الى مسالك ثلاثة:

الأول: انه متعلق بالاجزاء مع لحاظ عنوان زائد عليها، وهو سابقية الجزء

---

(١) لم يرتض سيّدنا الأستاذ هذا الاشكال في هذه الدورة ولذا تقدّم التزامه بجريان الاستصحاب بناء على الالتزام بتدريجية الوجوب، وإنّما منع أصل المبنىٰ، وعلّله بأنّ الأمر إذا كان تدريجيّاً، أمكن استصحاب بقـائـه بمجـرد حصـوله وتعلّقه بالجزء اللاحق الأول، فعند وصول النوبة الى الجزء اللاحق الثاني يستصحب بقاء الأمر، لأنّه واحد تدريجي لا متعدّد.

ولكن في النفس منه شيء، فإنّ استصحاب بقاء الأمر بالصلاة لا ينفع في إثبات تعلّق الأمر بهذا العمل وهذا الجزء، كما التزم به في سائر الأمور التدريجية، فتدبّر.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

على الاخر ولاحقية الاخر له. فالامر الضمني المتعلق بالجزء لا يسقط الا مع الاتيان به وحفظ عنوانه من السبق أو اللحوق، فمع عدم الاتيان بالجزء اللاحق لا يسقط الأمر بالجزء السابق، بل يبقى على ما كان عليه من اقتضاء الاتيان به بعنوانه، ومع الشك في الأتيان بالجزء اللاحق وعدمه، يشك في كون الأتيان بالجزء السابق بعنوانه المأخوذ فيه وعدمه. فيشك في صحته وموافقته للامر من أول الأمر. ومعه تجري اصالة عدم الصحة. ولا مجال لاستصحاب الصحة لعدم تحققها، بل هي مشكوكة التحقق والحدوث.

وعليه، تجب اعادة هذا الجزء لبقاء أمره على اقتضائه.

المسلك الثاني: انه متعلق بذوات الاجزاء بلا لحاظ أي عنوان زائد على ذواتها، وانه امر واحد متعلق بالجميع ويسقط بالاتيان بالكل. غاية الامر ان فيه اقتضاءات متعددة بتعدد الأجزاء بحكم العقل بها، فعند الاتيان بكل جزء يسقط اقتضاء الامر الخاص بذلك الجزء وهكذا، فاذا طرء المانع في الأثناء تجدد اقتضاء الامر للاتيان بالاجزاء السابقة بنظر العقل، فتجب اعادتها حينئذ ووجوب الاعادة بهذا المعنى عقلي.

المسلك الثالث: انه متعلق بذوات الاجزاء بلا لحاظ أي عنوان زائد على ذاتها، وانه أمر واحد ولكنه يسقط الاتيان بكل جزء بقدره. فاذا طرء المانع في الاثناء ثبت أمر اخر يتعلق بالمجموع بنفس الملاك الذي اقتضى الأمر أولاً، لغرض بقاء الملاك مع عدم الاتيان بالمركب، فتجب اعادة الأجزاء السابقة حينئذ. ووجوب الاعادة بهذا المعنى شرعي.

ولا يخفى ان الصحة على كلا المسلكين الأخيرين معلومة التحقق، فيمكن تصور الشك في بقائها عند الشك في طرو المانع. بخلاف المسلك الأول فانها عليه مشكوكة التحقق عند الشك في طرو المانع، لأن مرجع الشك في المانعية الى أخذ عدمه جزءاً، فيشك في أن الأجزاء السابقة هل انحفظ فيها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عنوان السبق على الجزء الاخر أو لا؟، فيشك في أصل الصحة.

واذا تبين ما ذكرنا، تعرف انه لا مجال للكلام في استصحاب الصحة ـ على المسلك الأول ـ، كي يبحث في صحة ترتب عدم وجوب الاعادة عليه، لغرض عدم اليقين بها اصلا في صورة الشك في طرو المانع. وقد عرفت ان الاصل عدم الصحة.

نعم، يتأتى الكلام فيه على المسلكين الأخيرين لتحقق موضوعه.

الا انـه حيث كان وجـوب الأعادة المدعى المترتب على استصحاب الصحة عقلياً ـ على المسلك الثاني ـ لا شرعيا، لأنه يكون ـ عليه ـ عبارة عن اقتضاء الأمر الاتيان بهذا الجزء بنظر العقل، لم يجر الاستصحاب لعدم ترتب عدم وجوب الاعادة عليه كما ادعي.

نعم، بناءً على المسلك الثالث يكون وجوب الاعادة شرعيا، لأنه عبارة عن ثبـوت امر اخر يشمل هذا الجزء، فيترتب على استصحاب الصحة عدم وجوب الاعادة.

الا أن الغرض من استصحاب الصحة وعدم وجوب الاعادة ليس هو الا اثبات صحة الاجزاء اللاحقة ـ لما عرفت من ان نسبة الشك اليها نسبته الى الأجـزاء السابقة ـ، ولا طريق اليه إلا اثبات ترتب وجوب المضي على عدم وجوب الاعادة، وهو ممنوع، لأن وجوب المضي أمر عقلي ينتزعه العقل من أمر شرعي، وهو الوجوب الشرعي المتعلق بالاجزاء اللاحقة، وأمر تكويني، وهو الاتيان بالاجزاء السابقة، فان الوجوب المتعلق بالاجزاء اللاحقة محفوظ وثابت لا يرتفع بحال اما في ضمن الكل او بنفسها بعد الاتيان بسابقها، فوجوب المضي ينتزع عقلا عنه وعن الاتيان بالاجزاء السابقة، والا فهو مما لا أثر له في لسان الشارع، وعليه فلا يترتب على عدم وجوب الاعادة.

نعم، لو كان وجوب المضي بمعنى وجوب الاتمام وحرمة الابطال، وسلمنا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بثبوت وجوب تكليفي للاتمام اخر غير الأمر بالعبادة. كان وجوب المضي حكماً شرعيا، لأنـه عبـارة اخـرى عن وجـوب الاتمـام. لكن لا يجدي ترتبه على الاستصحـاب في الاكتفاء بالعمل في مقام امتثال الامر بالعبادة، لأن المضي والاتمـام انما يكون امتثالاً للأمر بالأتمام، لأنه حكم تكليفي مستقل ـ كما هو المفروض ـ ويشك في كونه امتثالاً للأمر بالعبادة.

نعم، لو قلنا: ان وجوب الاتمام ليس حكما تكليفيا اخر غير وجوب نفس العمل، وانما يرجع الى تعيين امتثال الامر الطبيعي في خصوص هذا الفرد. كان الاستصحـاب مجدياً، فانـه يستصحب صحة الأجزاء السابقة، فيترتب عليها وجوب الاتمام وهو حكم شرعي معين لإمتثال ذلك الامر بهذا الفرد. فاذا جيء بباقي الأجزاء امتثل الأمر بالطبيعي.

وقد نقل السيد الخوئي ـ كما في بعض تقاريره ـ عن الشيخ ـ بعد ما نقل عنه: ان استصحاب الصحة بمعنى تمامية مجموع الاجزاء والشرائط لا يجري، لأنها بهذا المعنى مشكوكة الحدوث ـ: أن صحة الاجزاء السابقة التي هي عبارة عن الصحة التأهلية، بمعنى كونها قابلة لانضمام الاجزاء اليها، لا تكون محتملة الارتفـاع بل هي باقية يقينـا، فلا مجال لجريان الاستصحـاب الا على نحو التعليق، بان يقال: ان الاجزاء السابقة كانت لو انضم اليها سائر الاجزاء قبل حدوث هذا الشيء لحصل الامتثال فالان كما كان.

ثم حكم بعد نقل هذا: بمتانة ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب، وانـه لا يمكن جريانـه الا على نحـو التعليق، وهـو غير حجـة لا سيما في الموضوعات، كما في المقام[1].

ولا يخفى ان ما ذكره حكاية عن الشيخ من عدم جريان الاستصحاب

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور، مصباح الاصول ٣/ ٢١١ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الا على نحو التعليق يبتني على أمرين:

الأول: ان يكـون الملحـوظ في قابلية الاجـزاء السابقة الانضمام الى الاجـزاء الاخـرى المعينة بنحو القضية الخارجية، لانه اذا لوحظت الاجزاء الاخـرى بنحو القضية الحقيقية، وان الانضمام الى باقى الاجزاء لا الى هذه الاجـزاء المعينـة الباقية، لا يكون هناك شك اصلاً لليقين بحصول الامتثال واستمراره ـ حتى بعد طرو المانع ـ مع انضمام الاجزاء السابقة الى باقي الاجزاء المعتبرة. فالشك انما يتحقق اذا لوحظت الاجزاء الاخرى بالنحو الأول.

الأمر الثاني: ان يلحظ الاثر المترتب على الكل ـ وهو حصول الامتثال ـ، فانه اذا اضيف الى بعض الاجزاء اقتضى تعليقها على انضمام البعض الاخر اليها.

والا فلو لوحظ الاثر المترتب عليها فلا معنى للتعليق ـ كما لا يخفى ـ.

ومن الواضح ان هذين الأمرين لا اثر لهما في كلام الشيخ، لأنه لاحظ الاجزاء الاخرى بنحو القضية الحقيقية لا بنحو القضية الخارجية، لما عرفت من كلامه من ان الصحة، بمعنى ترتب الاثر تتصور على نحوين:

احدهما: ان الاجزاء السابقة لو ضم اليها تمام ما يعتبر في الكل لالتأم الكل، وهي مقطوعة البقاء حتى مع العلم بطرو المانع.

النحـو الثاني: ان الاجزاء السابقة معتد بها في الكل المعبر عنها بعدم لغوية الاجزاء، وهي التي كانت مجالا للايراد كما عرفت.

ولا اثر ـ في كلا النحوين ـ لهذا الوجه الذي نقله عن الشيخ من لحاظ الاجزاء السابقة منضمة الى الاجزاء الأخرى بنحو التعيين.

كما ان الشيخ ـ بصريح كلامه ـ لاحظ الأثر المضاف الى الاجزاء اثرها الخاص المترتب عليها.

ثم[1] ما ذكره من متانة حكم الشيخ بعدم الاستصحاب لعدم جريان الاستصحاب التعليقي لا سيما في الموضوعات. لا وجه له، لأن المستصحب أمر شرعي، فان حصول الامتثال ـ على رأيه ـ بيد الشارع. والشيخ يقول بجريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام وان نفاه في الموضوعات.

والمحقق العراقي (قدس سره) بعد ما بين ـ أن سبب الشك في الفساد والصحة يتصور على وجوه. وأجرى الاصل في بعض الموارد في نفس السبب دون المسبب. ومنع جريانه في نفس السبب في بعض الموارد الاخرى، وانه على تقدير جريان الاصل فيها، فهو انما يجري في المسبب وهو الصحة وانه قد وقع الخلاف فيه ـ افاد: بان الشيخ اختار المنع عنه بتقريب: ان المراد بالصحة المستصحبة للأجزاء ان كان هو الصحة الشأنية فهي مقطوعة البقاء، فلا مجال لأستصحابها. وان كان هو الصحة بمعنى المؤثرية الفعلية فلا مجال لاستصحابها لعدم اليقين بحدوثها، لأنها انما تكون عند الاتيان بالكل من الاجزاء والشرائط والمفروض الشك في ذلك.

واورد عليه: بانه انما يتم لو كان ترتب الاثر عليها دفعيّاً عند حصول تمام اجزاء المركب. اما مع فرض تدريجية حصوله بتدريجية الأجزاء، فكل جزء يؤثر في مرتبة من مراتبه حتى يتم المركب، فلا وجه لمنع الاستصحاب، فانه بعد تحقق جزء او جزئين يعلم بتحقق الصحة التدريجية، او بعد طرو المشكوك يشك في بقائها بتلاحق بقية الاجزاء والشرائط فتستصحب.

---

(١) بينا في دفتر الاستدراكات انه لا مجال للاستصحاب التعليقي ههنا. فراجع.

ثم ان ما ذكرناه كان بالنسبة إلى الحكم التعليقي الثابت للاجزاء اللاحقة، ومحل الكلام هنا هو الحكم التعليقي الثابت للاجزاء السابقة. والفرق بينهما موجود، لوجود الاجزاء السابقة، فيرتفع الاشكال الذي بيناه. ولكن نقول: ان الحكم التعليقي لا يثبت للاجزاء السابقة وحدها، فلا يصح، بل هي منضمة الى سائر الاجزاء، فلا يصح ان يقال: ان الاجزاء السابقة كانت لو انضم اليها سائر ما يفيد لتحقق الامتثال بها، بل يتحقق الامتثال بها وبغيرها من الاجزاء فانتبه ولا تغفل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ثم استظهر من ذلك امكان جريان استصحاب الصحة، بمعنى موافقة الأمر، فانها ايضا تدريجية الحصول، فمع طرو المشكوك يشك في بقاء هذه الموافقة التدريجية فتستصحب. كما يستصحب غيرها من الأمور التدريجية[1].

ولكن يرد على استصحاب الصحة بمعنى المؤثرية التدريجية ـ مع الاغماض عن مثبتيته التي تتضح فيما سيأتي انشاء الله تعالى ـ:

اولا: ان المؤثرية ليست من الأمور الشرعية، بل هي من الأمور التكوينية اللازمة للأجزاء.

وثانيا: ان هذه المؤثرية المترتبة على الجزء ليست هي ملاك تعلق الامر، والا للزم الامر بكل جزء مستقل، مع ان المفروض ارتباطيتها وتلازمها، فلا كلام في استصحابها وعدمه أصلا.

واما استصحاب الموافقة التدريجية، فيدفعه: ان الأجزاء متلازمة في مقام الامتثال وسقوط الامر، فالاتيان بالجزء لا تحصل به الموافقة الا مع ملحوقية غيره له وسابقيته على غيره، اما بنحو الشرط المتأخر او اخذه بوصف الملحوقية، فمع احتمال طرو المانع يشك في اصل الموافقة، فلا مجال لاستصحابها لأنها مشكوكة الحدوث والتحقق.

ويتحصل من جميع ما ذكرناه: ان لا مجال لاستصحاب الصحة عند الشك في طرو المانع بأي معنى من المعاني اخذت. وان ما ذكره الشيخ (قدس سره) متين وتام ومسلم.

يبقى الكلام في:

المقام الثاني: وهو استصحاب الهيئة الاتصالية.

وقد بين الفرق بين القاطع والمانع، بان كليهما وان كانا يشتركان في ان

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ٢٣٩ـ٢٤١ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عدمهـا مما لابد منه في الصلاة، الا ان عدم المانع مأخوذ متعلقا للأمر بنحو القيدية او الجزئية. بخلاف عدم القاطع، فانه غير متعلق للأمر، وانما هو مانع من تحقق الجزء الصوري المعتبر في الصلاة، المعبر عنه بالهيئة الاتصالية. فانه قد يستفاد من التعبير بالقاطع وجود جزء صوري للصلاة مضافا الى الجزء المادي ـ الذي هو اجزاؤها التي تأتلف منها.

ومن هنا يعلم انه لابد من الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: في صحة استصحاب الهيئة الاتصالية وعدمها.

والجهة الثانية: في تحقيق انه هل يوجد فرق بين القاطع والمانع، بحيث يختلفان في الآثار أم انهما شيء واحد، والاختلاف بينهما اصطلاحي لا أكثر.

امّـا الكـلام في الجهـة الأولى: فقد افاد الشيخ (رحمه الله) في مبحث الاشتغال انه يمكن إجراء الاستصحاب على نحوين:

الأول: ان يستصحب الهيئـة الاتصـالية الحاصلة بوجود بعض اجزاء الصلاة، لأن الهيئة الاتصالية من الوجودات التدريجية التي تحصل بحصول بعض اجزائها، وهي وجود واحد عرفا وان كان متعدداً عقلا وذاتا، فيمكن استصحابها عند الشك في بقائها.

الثاني: ان يستصحب قابلية الأجزاء السابقة للاتصال بالاجزاء اللاحقة، فانه قبل طرؤ محتمل القاطعية كانت القابلية متحققة فيها، وبعد طروه يشك في بقائها فتستصحب.

ثم اورد على النحو الأول: بان المراد من الهيئة الاتصالية المستصحبة، ان كان طبيعي الهيئـة الاتصـالية، فهو لا يجدينا نفعاً. وان كان الهيئة الاتصالية الحاصلة بين الأجزاء السابقة، فهي مقطوعة البقاء. وان كان الهيئة الاتصالية بين الأجزاء السابقة واللاحقة فهي مشكوكة الحدوث.

واورد على النحو الثاني: بان استصحاب القابلية لا يبعد ان يكون من

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأصول المثبتة.

واجـاب عن الايراد على الأول: بان الاجزاء السابقة واللاحقة وجود واحد بنظر العرف ـ كما يظهر من تشبيهه له باستصحاب الكربة ـ، فيمكن استصحاب الهيئة الاتصالية فيه عند تحقق بعض اجزاءه(١).

وفيه:

اولا: ان الأجزاء متباينة ذاتاً، ووحدتها بالاعتبار، بمعنى اعتبار الاتصال بينها الذي تحققه هاهنا محل الكلام، فكيف تستصحب الهيئة الاتصالية باعتباره!.

وثانيا: ان المستصحب في الأمور التدريجية انما هو الأمر التدريجي بمفاد كان التامة فلا يتكفل الاستصحاب ثبوت الوجود التدريجي بمفاد كان الناقصة.

وعليه، فاستصحـاب الهيئـة الاتصالية انما يجدي لو كان المعتبر وجود طبيعي الهيئة الاتصالية، مع انه ليس كذلك، لأن المعتبر انما هو الاتصال بين اجـزاء الصـلاة المـأتي بها، والاستصحـاب لا يثبته وانما يدل على بقاء الهيئة الاتصالية. اما انها متحققة في هذا الفرد الخاص فلا يدل عليه الا بالملازمة.

وقد تقدم الكلام مع المحقق العراقي في ذلك في مبحث استصحاب الامور التدريجية. وبيّنا ان الوصف التدريجي اذا كان معروضه تدريجيا ـ كالنهارية لذات النهـار، والهيئة الاتصالية لاجزاء الصلاة وغير ذلك ـ لا يتكفل الاستصحاب سوى اثبات الوصف بمفاد كان التامة، فلا يجدي فيما اذا كان الاثر مترتبا على مفـاد كان الناقصة، فراجع تعرف. وان كانت جميع الايرادات في استصحاب النهارية لا تتأتي فيما نحن فيه، فلاحظ.

واجاب عن الايراد على النحو الثاني: بانه لما كان المقصود الاصلي من ثبـوت القابلية عدم وجوب استئنافها، كان الحكم بثبوتها في قوة الحكم بعدم

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٩٠ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وجوب استئنافها.

ولا يخفى ان هذا ـ على تقدير تماميته ـ لا يمنع من كون الاصل مثبتا، لأنه لا ينافي وجود الواسطة العرفية بين المستصحب والحكم الشرعي، وان كان الحكم الشرعي هو المقصود الاصلي من المستصحب.

فتبين مما ذكرنا عدم صحة جريان استصحاب الصحة بمعنييه عند الشك في طرؤ القاطع.

واما الكلام في الجهة الثانية: فهو تارة يكون في مرحلة الثبوت والامكان. واخرى في مرحلة الاثبات والوقوع.

واما الكلام في مرحلة الثبوت: فقد نفي المحقق الاصفهاني امكان اعتبار الهيئة الاتصالية. بتقريب: ان الهيئة الاتصالية بمعنى محال وبمعنى آخر لا يجدي، اذ لا يكون في البين فرق بين القاطع والمانع.

لأنه ان أريد من الهيئة الاتصالية الهيئة الاتصالية الواقعية التي هي عبارة عن الحركة من محل الى آخر، المعبر عنها بالحركة من المبدأ الى المنتهى، فهو محال، لأنها ـ على تقدير كونها في جميع المقولات ـ انها تكون في مقولة واحدة لا بين مقولات متعددة، كالهيئة الاتصالية الحاصلة بين المشي او الكلام او امثالها. ـ والصلاة ـ كما لا يخفى ـ مؤلفة من مقولات متعددة، فلا يمكن تحقق الهيئة الاتصالية الواقعية فيها.

وان اريد منها الهيئة الاتصالية الاعتبارية، بمعنى اعتبار الشارع الاتصال بين هذه الاجزاء على نحو يؤخذ عدم القاطع موضوعا لهذا الاعتبار: فهو لا يجدي، لأنه مع تحقق القاطع في الأثناء تنفي الهيئة الاتصالية من اول الأجزاء، لانتفاء اعتبارها مع تحققه، لانتفاء موضوعه، وهو عدم القاطع، لا انه يكون هناك اتصال بين الأجزاء السابقة وينتفى استمراره. وعليه فمع طرو مشكوك القاطعية لا يجري استصحاب الهيئة الاتصالية للشك في تحققها

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وحدوثها.

فلا يكون هناك فرق بين القاطع والمانع حينئذ، لأن المانع ما كان وجوده مخلًا بالعمل بكامله ورافعا لأثر الكل[1].

ولكن ما ذكره (قدس سره) من عدم اعتبار الهيئة الاتصالية ثبوتا غير تام، لامكان تصوير الهيئة الاتصالية بمعنى ثالث ممكن ومجدٍ. وهو ان يقال: بان المراد من الهيئة الاتصالية هو توالي الاجزاء وتعاقبها بنحو يعد مجموعها واحداً بنظر العرف، وهو معنى واقعي لا اعتباري، كي يقال انه مقيد بعدم القاطع، كما انه ليس بمحال كما لا يخفى. وعليه فمع تحقق القاطع لا ينتفي الاتصال من رأس، بل انما ينتفي استمراره ودوامه، فيمكن استصحابه عند طرو مشكوك القاطعية، ويتحقق الفرق بين القاطع والمانع.

وهذا المعنى مما يمكن استفادة ارادته من حكم الفقهاء ببطلان الصلاة بالفعل الماحي لصورتها كالسكتة الطويلة او الأكل والشرب، مما لم يصرح الشارع باعتبار عدمه، فانه يكشف عن وجود هيئة صورية للصلاة عرفية يعتبرها الشارع، بحيث يرى العرف انقطاعها عند السكوت الطويل او الأكل في الأثناء، ويكون حكم الشارع بقاطعية الحدث وامثاله مما لا يدرك العرف قاطعيته كالسكتة والاكل، تنبيها على انه مثلهما في محو صورة الصلاة وقطعه لها باعتبار ذلك منه.

وامّا الكلام في مرحلة الاثبات؛ فقد نفى المحقق النائيني اعتبار الهيئة الاتصالية بوجهين:

الأول: انه لم يثبت لدينا اعتبار هيئة اتصالية وجزء صوري في الصلاة، بل ليس الثابت الا اعتبار عدم بعض الأمور فيها.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٩٠ ـ الطبعة الاولى.

ـ ووافقـه المحقق الاصفهـاني. فقد افاد: ان الالتزام بالقاطع بالمعنى المقابل للمانع بلا ملزم، بل القاطع سنخ من المانع، وانما يطلق عليه القاطع اذا وقع في الاثناء، لأنه رافع لما سبق ودافع لما لحقه، ولذا لو وقع في اول العمل كان دافعاً محضا، كما انه اذا وقع بعد العمل كان رافعا محضا، فالحدث المقارن للصلاة مانع دافع والواقع في اثنائها قاطع، والواقع بعد الوضوء ناقص ورافع لأثره[١] ـ.

الوجه الثاني: انه على تقدير استفادة اعتبار هيئة اتصالية في الصلاة، إلا انه يحتمل أيضا أن يكون هذا القاطع مما قد اعتبر عدمه بنفسه، فيكون مانعا كما يكون قاطعا. وحينئذ فاستصحاب الهيئة الاتصالية لا يجدي في نفي مانعية الموجود الا بالملازمة، بل لابد من الرجوع الى الاصول من براءة او اشتغال على الخلاف في مسألة الأقل والأكثر[٢].

ولكن الوجه الأول غير تام، فان التعبير بالقاطع والنهي عنه بما هو كذلك يستفاد منه اعتبار جزء صوري في الصلاة المعبر عنه بالهيئة الاتصالية، ومن ذلك حكم الفقهاء بابطال الفعل الماحي لصورة الصلاة، ولا اظن ان المحقق النائيني لا يلتزم بذلك.

هذا ولكن الانصـاف ان يقال: ان القطع وان كان يتوقف على ثبوت الاتصال للشيء فعلاً أو شأناً، بان يكون من شأنه أن يتصل بأجزاء لاحقة فلا يتصل، إلا أنه كما يصدق على مجرد الفصل بين الأجزاء وازالة الجزء الصوري كذلك يصدق على ما يمنع من لحوق الاجزاء السابقة، ولذا يقال ان زيداً قطع كلام عمرو اذا منعه من الاستمرار في الكلام. وعليه فاعتبار القاطع في مثل الصلاة كما يمكن ان يكون مضراً بالهيئة الاتصالية المعتبرة ـ لاعتبار الموالاة في

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٩٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فرائد الاصول ٤ / ٢٣٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصلاة ـ كذلك يمكن أن يكون لاجل امتناع تحقق الأجزاء اللاحقة عند تحققه لاعتبار عدمه في الاجزاء. والمفروض ان مشكوك القاطعية لا يقطع الهيئة الاتصالية تكوينا، والا لم يحصل شك فيه. بل كان نظير الحدث. وعليه فاستصحاب الهيئة الاتصالية لا ينفع في نفي الشك، فتدبر جيداً.

وقد قرب السيد الخوئي اعتبار عدم القاطع في الصلاة، بحيث يكون له حيثيتان: حيثية القاطعية وحيثية المانعية. بانه اما ان لا يعتبر عدمه في العمل او يعتبر. والاول خلف لإنه مساوق لعدم اعتبار الهيئة الاتصالية والمفروض اعتبارها. وعلى الثاني يثبت المدعى[١].

ولكنه اولا: منقوض بلوازم الواجب من اعدام ووجودات غير متعلقة للامر.

وثانيا: ان هذا التقريب، وهو الترديد بين الاطلاق والتقييد انما يتأتى في صورة ما اذا كان الاتيان بالقيد وعدمه ممكنا، لا في صورة ما اذا كان تحققه قهرياً، كما في ما نحن فيه، باعتبار الهيئة الاتصالية وتوقفها على عدمه، فالالتزام بثبوت حيثية المانعية للقاطع بنحو الجزم بلا وجه. نعم احتمالها ـ كما افاده النائيني ـ لا مدفع له. وعليه فلا يكون الاستصحاب مجديا للاحتياج الى اصالة البراءة في نفي المانعية، ومع جريان البراءة لا حاجة الى الاستصحاب، فلاحظ.

بقي[٢] في المقام شيء وهو: انه كثيرا ما يعبّر في النصوص بالناقض، فهل هو قسم آخر على حدة غير المانع والقاطع، أم انه يرجع إلى احدهما؟.

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٣/ ١٢٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) خلاصة الكلام في الناقض، إنّ الظاهر من لفظ الناقض كونه رافعاً للأثر السابق الموجود.

وعليه فالشك في ناقضية الموجود في الأثناء ملازم للشك في ارتفاع الأثر السابق بعد تحقّقه.

وعليه فكلّما كان الأثر السابق من الأمور الشرعية أو موضوع الحكم الشرعي كان مجرى الاستصحاب. وإلّا فلا مجال لاستصحابه، فتدبّر.

والظاهر من كلام المحقق الهمداني (رحمه الله) ان فيه جهة القطع، ولكنه يفترق عن القاطع في أنه يرفع مؤثرية الاجزاء السابقة في الأثر المترتب عليها على تقدير انضمام سائر الاجزاء إليها.

ومن ذلك جزم بجريان الاستصحاب عند الشك في طرو الناقض، وانه مما لا يتـأتى عليه الاشكال كما يتأتى على غيره. بتقريب: انه عند الشك في طروه، كالشـك في ناقضية الحـدث الأصغر للغسل، يشك في خروج الأجزاء السابقة عن صفتها التي كانت عليها، وهي تأثيرها في الأثر لو انضم اليها سائر الأجزاء، فيستصحب هذا الحكم الشرعي التعليقي. ويترتب عند حصول المعلق عليه، وهو انضمام الأجزاء السابقة[1].

وما ذكره (قدس سره) بظاهره غير تام لوجهين:

الأول: انه لا فرق بين الناقض والمانع اصلا، بل كل منهما اعتبر عدمه في العمل واخذ متعلقا للامر، ولم يلحظ في اعتبار عدم الناقض رافعيته للاثر المـترتب على الأجـزاء، بدليل التعبـير به في نقض بعض الآثـار الاعتبارية كالطهارة، مما يكشف عن اعتبار عدمه بالخصوص في تحقق الطهارة.

الوجه الثاني: ان المراد من الحكم الشرعي المستصحب تعليقيا، ان كان نفس الاثر المترتب كالطهارة في المثال، فهذا الاستصحاب جارٍ في جميع موارد الشك في طروّ المانع، وقد تقدم الاشكال فيه مفصلا. وان كان تأثير هذه الأجزاء في الأثر كما هو الظاهر، فالتأثير ليس من الأحكام الشرعية، لما تقرر في محله من ان السببية ليست من المجعولات الشرعية. كما انه ليس بموضوع لحكم شرعي، لأن الأمر انما تعلق بذوات الأجزاء ولم يتعلق بها بما هي مؤثرة، كي تكون المؤثرية موضوعا لحكم شرعي فتستصحب.

---

(١) المحقق الهمداني هامش. فرائد الاصول / ٢٩٠ ـ الطبعة الاولى.

وعلى تقدير تعلق الأمر بها بما هي مؤثرة، فهي حينئذ وان كانت مما يصح استصحابها لكونها موضوعا لحكم شرعي، إلا أنه كما أخذت المؤثرية في موضوع الأمر بالأجزاء السابقة كذلك اخذت في الأجزاء اللاحقة. وهي مشكوكة عند طرو مشكوك الناقضية، لما عرفت من ان نسبة الشك إلى جميع الأجزاء السابقة واللاحقة على حد سواء، فاستصحاب مؤثرية الأجزاء السابقة لا يجدي في ترتب الأثر للشك في مؤثرية الأجزاء اللاحقة، وهي مشكوكة التحقق.

والمتحصل، من جميع ما ذكرنا: عدم صحة جريان استصحاب الصحة عند الشك في طرو المانع او القاطع او الناقض.

وامّا التنبيه الثاني[1] ـ من التنبيهات التي ذكرها الشيخ في الرسائل ـ فالكلام فيه حول استصحاب الوجوب عند تعذر بعض اجزاء المركب، واساس الشك في الوجوب هو تردد اخذ الجزء في المركب بين أن يكون في خصوص حال الاختيار والامكان. وان يكون بنحو مطلق: فيسقط الوجوب عند تعذر الجزء على الثاني لتعذر المركب دون الأول.

فمع الشك في بقاء الوجوب عند تعذر بعض الأجزاء هل يصح جريان استصحابه أو لا يصح؟. باعتبار كون الوجوب الثابت للاجزاء الباقية قبل التعذر غير الثابت لها بعده ـ على تقدير ثبوته واقعاً ـ، فالمتيقن ثبوته سابقا مقطوع الارتفاع، والذي يراد اثباته بالاستصحاب مشكوك الحدوث.

وقد ذكر الشيخ (قدس سره) في رسائله وجوها ثلاثة لجريان الاستصحاب في المورد:

الوجه الأول: ان يستصحب مطلق المطلوبية الثابتة في السابق لهذه الأجزاء ولو في ضمن مطلوبية الكل، لكون اهل العرف لا يرونها مغايرة في

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول/ ٢٩٣ـ٢٩٤ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الخارج لمطلوبية الاجزاء في نفسها، فيكون من القسم الثالث من استصحاب الكلي .

وقد اورد عليه:

أولاً: بأن الأمر بالجزء ليس أمراً غيريا.

وثانياً: ان استصحاب كلي الوجوب لا يجدي نفعا ما لم يثبت به انه الوجوب النفسي، لأن الوجوب الغيري لا تجب موافقته، والغرض من اثبات الوجوب هو الامتثال والاطاعة.

وثالثا: بان الوجوب الغيري فرد مباين للوجوب النفسي، وليس اختلافهما من قبيل الاختلاف في المراتب كي يصح الاستصحاب[1].

ولكن الايرادين الأولين انما يردان لو ثبت كون مراده من مطلق المطلوبية القدر المشترك بين الوجوب النفسي والغيري.

الا انه وان كان ظاهراً من كلامه في مبحث الاشتغال، غير انه غير ظاهر منه في مبحث الاستصحاب، فيمكن ان يريد القدر المشترك بين الوجوب النفسي الاستقلالي والضمني ـ كما لعله الظاهر من كلامه ـ فيتعين الوجه الثالث في الايراد عليه، وهو كون هذا الاستصحاب من القسم الثالث من استصحاب الكلي، والوجوبان متغايران عرفا، فلا يصح الاستصحاب.

الوجه الثاني: ان يستصحب الوجوب النفسي المتعلق بالباقي بنحو المسامحة العرفية، حيث يرى العرف ان موضوع الوجوب النفسي باق على حاله، ووجود الجزء وفقده من قبيل الحالات المتبادلة للمستصحب، نظير استصحاب بقاء كرية الماء الناقص منه شيء .

والاشكال فيه يتضح ان شاء الله تعالى فيما سيأتي من بيان اعتبار بقاء

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٤٤٤ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الموضوع في صحة الاستصحاب، وان هذه المسامحة فيما نحن فيه وفي استصحاب الكرية مجدية أو لا فانتظر.

الوجه الثالث: ان يستصحب الوجوب النفسي الثابت سابقا، ليثبت به وجوب هذه الاجزاء الباقية، نظير استصحابه وجود الكرّ في الاناء لاثبات كرية الموجود فيه[1].

وقد يتوهم: بان هذا من القسم الثالث من استصحاب الكلي، لأن الوجوب النفسي سابقا متعلق بمجموع الأجزاء، فمع فقد احد الأجزاء يشك في اتصاف الباقي بوجوب نفسي، وهو فرد آخر غير ذلك الفرد الثابت سابقا، فاستصحاب كلي الوجوب النفسي بلحاظ الشك في بقائه لاحتمال حدوث فرد آخر منه يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلي.

ولكنه يندفع: بان الشك في كون الواجب بالوجوب النفسي هو هذه الاركان مع ما يتمكن من باقي الأجزاء او مع باقي الأجزاء مطلقا، فالشك في بقاء كلي الوجوب النفسي انما هو لتردد الفرد المحقق له بين ما هو باق قطعا وما هو مرتفع قطعا، لا من جهة احتمال حدوث فرد آخر له مع العلم بارتفاع الفرد السابق، فيرجع هذا الوجه من الاستصحاب الى القسم الثاني من استصحاب الكلي.

ولكن الاشكال فيه واضح، لأنه من الاستصحابات المثبتة كما لا يخفى.

تذييل: قد يفرق في جريان استصحاب الوجوب ـ على تقدير جريانه ـ بين تعذر الجزء بعد دخول الوقت وتنجز التكليف فيجري الاستصحاب المذكور. وبين تعذره قبله فلا يجري لعدم ثبوت الوجوب واليقين به، بل الشك في اصل حدوثه وتحققه لا في بقائه.

وقد نفى الشيخ (رحمه الله) الفرق بين الحالين، لأن المستصحب هو

---

(١) هذا الوجه ذكره المحقق الاصفهاني في نهاية الدراية ٢ / ٢٩٧ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الـوجوب النوعي المنجز على تقدير اجتماع الشرائط لا الوجوب الشخصي المتوقف على تحقق الشرائط فعلا[١].

والمراد من استصحاب الحكم الكلي، ما كان اجراءه من وظيفة المجتهد فقط، وهو لا يتوقف على فعلية الخطاب وتحقق الشرائط خارجا.

نعم، لابد فيه من تحقق المـوضـوع وتحقق الشـرائط واختلال بعضها ليحصل الشك في البقاء، كاستصحاب المجتهد نجاسة الماء المتغير الزائل عنه التغير، فانه لا يتوقف على وجود الماء المتغير خارجا، بل يكفي فيه فرض وجود الماء المتغير بهذا النحو فيجري فيه الاستصحاب، فاستصحاب الوجوب مثله يفرض فيه وجود الموضوع وتحقق الشرائط.

الا انه لا وجه لقياس ما نحن فيه باستصحاب نجاسة الماء المتغير، لأن المجتهـد حين يفرض الموضوع فيه يحصل لديه اليقين والشك فيصح اجراؤه الاستصحاب. بخلاف ما نحن فيه، فانه مع فرض الموضوع فيه لا يحصل اليقين بحـدوث الوجوب لما عرفت من الشك فيه. وقد وجّه المحقق النائيني (قدس سره) ـ كما في تقـريرات الكـاظمي ـ جريان الاستصحـاب فيه قياسا على الاستصحاب في الماء المتغير: بان فرض وجود الموضوع لا يتوقف على فرض تمكن المكلف من الجزء في اول الوقت وطرو العجز بعد انقضاء مقدار منه، فان المفروض ان التمكن من الجزء المتعذر ليس من مقومات الموضوع، والا لم يجر الاستصحاب رأساً[٢]...

ولكن كلامـه لا يخلو عن خلط، فان الموضوع الذي يجب فرضه هو الموضوع العقلي الذي هو عبارة عن كل ما له دخل في الحكم من جزء وشرط.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٩٤ ـ الطبعة الاولى. حيث يظهر من اطلاق كلامه نفي الفرق.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فرائد الاصول٤ / ٥١٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

والموضوع الذي يعتبر بقائه في اجراء الاستصحاب هو معروض الحكم، فتخرج عنه الشرائط والقيود. ولا يخفى ان التمكن من الجزء المتعذر وان لم يكن من مقومات الموضوع بالمعنى الثاني ـ بنظر العرف ـ، الا انه من مقوماته بالمعنى الأول، وقد عرفت ان الموضوع المفروض وجوده انما هو الموضوع بالمعنى الأول.

وبالجملة: فما ذكر من التفصيل لا اشكال عليه، فلابد من الالتزام به.

الى هنا ينتهي بنا الكلام عن تنبيهات الاستصحاب.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

خاتمة: في شروط الاستصحاب

قد ذكرت للعمل بالاستصحاب شروط:

الأول: بقاء الموضوع.

وفسر الشيخ (قدس سره) الموضوع: بانه معروض المستصحب.

ولعله لدفع ما قد يتوهم من: ان الالتزام ببقاء الموضوع في باب الاستصحاب ينافي ما ذكر في بيان الموضوع في غير هذا الباب من انه جميع ما أخذ مفروض الوجود في مقام فعلية الحكم، بارجاع كل قيد وشرط اخذ في الخطاب اليه، فانه اذا اعتبر بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب لا يتحقق الشك أصلا، لأن الشك انما يكون مع تغير حالة أو صفة من صفات الموضوع، فمع اعتبار بقائه بخصوصياته وقيوده لا يحصل الشك في بقاء الحكم، بل يعلم ببقائه قطعا.

ويندفع هذا التوهم: بما ذكره الشيخ من: ان المراد بالموضوع في هذا الباب المعتبر بقاؤه معروض الحكم المستصحب، بمعنى ما كانت نسبته الى المستصحب نسبة المعروض الى العارض، وهو غير ذلك الموضوع، فالزوال مثلا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

غير دخيل في موضوع الوجوب في هذا الباب، لأن الوجوب لا يعرض عليه، كما لا يخفى. بل انما يعرض على الموضوعات الخارجية، مع انه دخيل فيه في ذلك الباب.

كما فسر بقائه: بتحققه حال الشك على نحو ثبوته، وتحققه حال اليقين من وجوده الخارجي او وجوده الذهني التقرري. وبذلك يندفع الاشكال على كلية اعتبار بقاء الموضوع بالنقض بموارد الشك في نفس الوجود، فانه لا اشكال في جريان الاستصحاب فيه مع عدم احراز الوجود، فانه ناشئ عن توهم ارادة بقاء الموضوع بوجوده الخارجي والغفلة عن ارادة الأعم، وان المراد تحققه في اللاحق بنحو الذي كان معروضا للمستصحب في السابق. هذا محصل ما أفاده (قدس سره) في بيان المراد من بقاء الموضوع[1].

وظاهره يدل على ان المعتبر في استصحاب المحمولات الثانوية تحقق المعروض ووجوده خارجا، فمع الشك فيه يمتنع جريان الاستصحاب.

وهذا يقتضي عدم جريان الاستصحاب عند الشك في بقاء صفة كانت متقومة بموضوع يشك في بقائه الآن اذا كان الأثر مترتبا على بقاء الصفة بمفاد كان التامة، لابقاء اتصاف الموصوف بمفاد كان الناقصة، كالشك في بقاء قيام زيد أو عدالته مع الشك في وجود زيد. مع ان الشيخ وغيره لا يلتزمون بعدم جريانه، بل لا مقتضٍ للالتزام به. فظاهر العبارة يستلزم الايراد عليه بما عرفت.

والذي يظهر من الشيخ: انه جعل اعتبار بقاء الموضوع من فروع اعتبار وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة.

وقد خالفه صاحب الكفاية في البيان، فذكر: ان المعتبر هو بقاء الموضوع، بمعنى اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة، بمعنى ان ما كان متعلق اليقين

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٣٩٩ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

سابقا لابد أن يكون هو متعلق الشك، فإذا كان المتيقن قيام زيد فلابد ان يكون هو المشكوك لا قيام عمرو. واما بقاؤه في الخارج فغير معتبر في الاستصحاب وانما هو معتبر في مقام ترتب الأثر اذا كان الوجود الخارجي دخيلا فيه[1].

ولا يتوجه عليه الايراد المذكور على الشيخ، لأن المعتبر من اتحاد المشكوك مع المتيقن متحقق في الموارد المذكورة، فان المشكوك هو قيام زيد او عدالته، وهو عين المتيقن، فيجري الاستصحاب وان شك في بقاء المعروض.

ولكنه (قدس سره) في حاشيته على الرسائل، أرجع عبارة الشيخ إلى ما ذكره في الكفاية، فجعله تفسيراً لعبارته لا وجهاً آخر[2].

وحينئذ لا يرد عليه ما عرفت، ولكنه خلاف الظاهر من العبارة جداً. فانه لا حاجة معه الى ما ذكره من اعتبار الوجود الخارجي او التقرري دفعاً للاشكال على كلية اعتبار بقاء الموضوع بالانتقاض بموارد الشك في نفس الوجود. فان المعتبر في الاستصحاب ـ على هذا التفسير ـ متحقق في هذه الموارد، لأن المشكوك وهو وجود زيد ـ مثلا ـ عين المتيقن في السابق، فالاشكال على هذا مندفع بنفسه.

وامّا ما ذكره في ذيل كلامه من استصحاب العدالة على تقدير الحياة. فهو لا يؤيد حمل المحقق الخراساني لعبارته على ما ذكره في الكفاية، لما ستعرفه من تفسير العبارة بشكل لا يتنافى مع احراز الحياة، بل بتكفل هذه الجهة فانتظر.

وبعد كل هذا اتضح: بان المعتبر هو اتحاد متعلق الشك واليقين موضوعا ومحمولاً، والدليل على اعتبار هذا واضح، لأنه مما يتوقف عليه صدق النقض والابقاء المعتبر في الاستصحاب، فإن رفع اليد عن الحالة السابقة انما يُعد نقضا

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/ ٤٢٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. حاشية فرائد الاصول/ ٢٢٩ ـ الطبعة الاولى.

اذا كان متعلق الشك عين متعلق اليقين، كما ان عدم رفع اليد حينئذ. يُعد ابقاء. امّـا مع اختلاف متعلقهما، فلا يعد رفع اليد نقضا ولا عدمه ابقاء، كي يكون مشمولا لأدلة الاستصحاب، فإذا كان المتيقن سابقا قيام زيد والمشكوك قيام عمرو، فالحكم بقيام عمرو لاحقا لا يُعد ابقاء للقيام السابق، كما ان عدم الحكم به لا يُعد نقضا له.

وهذا مما لا اشكال فيه، وانما الاشكال فيما ذكره الشيخ (رحمه الله) من: الدليل العقلي على اعتبار بقاء الموضوع الذي محصله: انه عدم بقاء الموضوع امـا ان يبقى العـرض بلا موضوع وهو محال كما لا يخفى. واما ان يكون له موضوع آخر وهو أيضا محال، لاستحالة انتقال العرض من معروضه لتقومه به(١).

ويرد هذا الـبرهـان: بان مفاد الاستصحاب جعل حكم مماثل للحكم السابق بحسب الظاهر، ولكنه مغاير له واقعا، الا انه معنون بعنوان كونه ابقاء لذلك الحكم لا اكثر، وحينئذ فعلى تقدير كون الموضوع المستصحب لاحقا غيره سابقا لا يكون ذلك من نقل العرض من موضوع الى آخر، بل من اثبات حكم آخر لموضوع آخر فالتفت.

وقـد تصدى المحقق العراقي لدفع الايراد على الشيخ بتأويل كلامه، الذي محصله: استحالة بقاء العرض بلا موضوعه الأول، وذلك بارجاعه الى كون المورد من موارد الشك في استعداد المستصحب للبقاء وقابليته للاستمرار، فلا يجري الاستصحاب حينئذ لاختصاص مسلك الشيخ بمورد يكون الشك فيه من جهة الشك في الرافع. ومحصل ما ذكره في هذا المقام: ان عدم بقاء العرض بلا معروضه الأول لأجل امتناع بقائه بلا موضوع او انتقاله من موضوعه الى

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤٠٠ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

موضـوع آخـر، مرجعـه الى عدم استعـداد العرض القائم به للبقاء وقابليته للاستمرار عند عدم موضوعه. وحينئذ فمع الشك في بقاء الموضوع يشك في استعداد العرض القائم به للبقاء، فلا يكون المورد مشمولا لأدلة الاستصحاب على رأي الشيخ[1]، فجعـل الـدليل العقـلي الذي ساقه الشيخ مقدمة لبيان صيرورة المـــورد حينئـــذ من موارد الشـك في المقتضى الـذي لا يجري فيه الاستصحاب، فيتركز توجيهه على أمرين:

الأول: عدم امكـان بقاء العرض بلا موضوعه الأول المستحصل من استحالة بقائه بلا موضوع او في موضوع آخر.

الثاني: ان نتيجة هذا هو الشك في قابلية العرض للبقاء وعدم احراز استعداده للاستمرار عند الشك في بقاء الموضوع.

والأول مسلم لا كلام لنا فيه. وانما الكلام في الأمر الثاني، فإنه لا نسلم كون نتيجة ذلك او مرجعه الى كون الشك في بقاء الموضوع يلازم الشك في استعداد العرض القائم به للبقاء مطلقاً، بل الأمر يختلف باختلاف منشأ الشك في بقـاء الموضوع؛ فان كان من جهة عدم احراز استعداده للبقاء، بان كان الموضوع بحيث لو خلي وطبعه غير باقٍ الى هذا المقدار ـ الذي يفسر به عدم احـراز المقتضي في المقـام ـ، كان الشك في بقاء العرض من جهة الشك في استعداده للبقاء طبعا. وان كان من جهة احتمال وجود الرافع، بان كان الموضوع بحيث لو خلي وطبعه يستمر في وجوده لولا حدوث حادث زماني، كان الشك في بقاء العرض من جهة وجود الرافع أيضا لاحراز قابليته للبقاء باحراز قابلية موضوعه له، فلابد من ملاحظة موارد الشك في بقاء الموضوع، وانه على أي نحو، فانه يختلف كما عرفت.

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ٤ ـ القسم الثاني طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بالجملة: فاستحالة بقاء العرض بلا موضوعه الأول لازم أعم لعدم استعداده للبقاء، لأنه قد يكون ناشئا عن وجود الرافع.

وبهذا تبين عدم ارتباط ما ذكره الشيخ ههنا بما ذكره هناك. ولو سلمنا ارتباطه وتماميته في نفسه، فلا يمكننا حمل كلام الشيخ عليه، ضرورة ان مرجعه الى عدم صدق: «لا تنقض» على المورد، لعدم صدق النقض، فالأدلة قاصرة عن شمولها له، وهذا هو ما ذكره في الشق الثاني من الترديد الذي ظاهره كونه قسيماً للشق الأول من حيث المحذورية في قوله: «اما لاستحالة انتقال العرض، وامّا لأن المتيقن سابقا وجوده في الموضوع السابق والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضا للمتيقن السابق».

فالعبارة تأبى حمل الشق الأول على ما ذكره المحقق العراقي، لأنه حينئذ يشترك مع الشق الثاني في المحذورية، مع ظهورها في كونه محذورا مستقلا وبرأسه.

وبالجملة: ما ذكره (قدس سره) في مقام تصحيح ما أفاده الشيخ غير تام.

وعليه[1]، فيتجه ما اوردناه على الشيخ.

---

(١) يمكن دفع الاشكال المزبور وتصحيح استدلال الشيخ (ره) بتقريب: أن إذا فرض أنّ المأخوذ هو العرض المتقوّم بمعروضه بنحو مفاد كان الناقصة كعدالة زيد ـ لا ذات العرض بوجوده التام كالعدالة فإنّه لا يفرض لها موضوع خاص كي يجب إحرازه، بل الاستصحاب يجري في وجودها فهي معروض المستصحب نظير وجود زيد ـ كان مقتضى ذلك ملاحظة النسبة بين العرض ومعروضه واتّصاف المعروض بالعرض الخاص، ومن الواضح إنّ النسبة من المعاني الحرفية التي تقوم بالطرفين وحقيقتها كيفية من كيفيّات الطرفين ـ كما تقدم بيانه مفصّلاً في محلّه ـ وهي مما لا يكاد يتعلّق بها اللحاظ مستقلّاً بل أخذها مستلزم لملاحظة الطرفين بتشكل خاص كما أنّه لا بدّ فيها من فرض تحقّق الطرفين. فأخذ عدالة زيد في الموضوع مرجعه الى ملاحظة زيد العادل، فلا يمكن أن تتحقّق عدالة زيد بلا فرض وجود زيد، وعلى هذا البيان تقوم دعوى أنّ الموضوع إذا كان مؤلفاً من العرض ومحلّه فلا بدّ أن يكون العرض مأخوذاً بنحو الاتصاف ومفاد كان الناقصة لا التامّة.

وعليه: فعدالة زيد في ظرف الشك ـ بعد فرض ضرورة فرض الموضوع للعدالة بحيث يشار اليه

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واعلم ان الشيخ (قـدس سره) بعد ما اعتبر العلم ببقاء الموضوع في جريان الاستصحاب. تعرض[1] الى بيان حكم بعض الصور التي يشك فيها ببقاء الموضوع من جريان الاستصحاب في الحكم او الموضوع وعدم جريانه.

وقد تعرض لهما الآخرون ممن لم يعتبروا سوى اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة.

وهي فروض ثلاثة:

الفرض الأول: ما اذا كان الشك في العرض غير مسبب عن الشك في

ويقال إنّه مشكوك العدالة ـ إما أن تفرض بلا موضوع وهو محال لما عرفت من كونها ملحوظة بمفاد كان النـاقصة لا التامّة. وإما أن يفرض لها موضوع آخر وهو من انتقال العرض من موضوع الى موضوع آخر، إذ المفروض أنّ المشكوك هو نفس عدالة زيد ففرض كون تلك العدالة لغير زيد هو فرض الانتقال المزبور. هذا من جهة.

ومن جهة أُخرىٰ: إنّ الشك في عدالة غير زيد ليس شكّاً في بقاء عدالة زيد فلا يصدق النقض على رفع اليد عن الحالة السابقة.

وبهذا البيان ظهر أنّ محطّ نظر الشيخ هو مقام الشك الذي هو موضوع التعبّد الاستصحابي، لا مقام التعبّد الطاريء على الشك ، كما حمل عليه كلامه وأورد عليه بأن الوجود التعبّدي غير الموجود الواقعي، فتنبّه.

(١) تعرّضه كان بعنوان الجواب عن الاشكال الذي أورده على نفسه بعنوان: «إن قلت...» ولا يخفىٰ أنّ كيفيّة السؤال والجواب لا تخلو عن إجمال، لأنّ المراد بالموضوع الذي يريد المستشكل إجراء الاستصحاب فيه:

إن كان هو موضوع الحكم الشرعي فالسؤال يكون غير مرتبط بما قبله لأنّ البحث فيما قبله عن إحراز معروض المستصحب. والمفروض فيه أن لا يكون موضوعاً للأثر الذي يترتّب على عرضه وإلاّ كان هو مجرىٰ الاستصحاب لا عرضه. وكان هو مستصحباً لا معروضه.

وإن كان المراد به هو معروض المستصحب فالسؤال يرتبط بما قبله لكن الجواب بتفصيله لا يرتبط به بل كان ينبغي أن يكون الجواب إنّ الاستصحاب في المعروض لا يجري لعدم كون الاستصحاب في العرض المترتّب عليه من الآثار الشرعية.

ولعلّه (قده) ذكر الاشكال بهذا العنوان تمهيداً لبيان الأقسام الثلاثة من موارد الشك في المعروض، والأمر سهل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

موضوعه، كالشك في عدالة زيد المجتهد مع الشك في حياته.

وقد افاد الشيخ بأنه لا نحتاج في إجراء استصحاب العدالة الى احراز الحياة، لأن المستصحب هو العدالة على تقدير الحياة، لكون الموضوع هو زيد على تقدير الحياة. هذا مجمل ما ذكره الشيخ[1].

وقد وقع الكلام بين الأعاظم في مقام تفسيره.

ومنشأ ذلك أمران:

الأول: ما يتراءى من مخالفة ما ذكره هنا لما ذكره أولاً من اعتبار بقاء الموضوع، حيث ذكر انه لا يحتاج الى إحراز الحياة في استصحاب العدالة.

الأمر الثاني: انه اذا كان الاثر مترتبا على احراز العرض وموضوعه، كجواز الائتمام ـ مثلا ـ، فاستصحاب العدالة على تقدير الحياة لا يجدي في ترتب الأثر ما لم تحرز الحياة، واحرازها بالاستصحاب لا يجدي في ترتب العدالة، لأن ترتبها عقلي تكويني لا شرعي.

والظاهر من العبارة بدواً: ان المستصحب أمر على تقدير بان يستصحب فعلا العدالة على تقدير الحياة، نظير استصحاب نجاسة الماء المتغير فعلا على تقدير زوال تغيره.

وقد حمل المحقق الخراساني في حاشيته على الرسائل كلام الشيخ على ارادة استصحاب عدالة الحي الفعلية ولو لم تحرز الحياة فعلا ـ بناء على تفسيره بقاء الموضوع باتحاد متعلق الشك واليقين، وهو متحقق فعلا، لأن متعلق الشك عدالة زيد الحي وهو عين المتيقن ـ.

هذا اذا كان الأثر مترتباً على مجرد إحراز العدالة، فانه يترتب حينئذ بالاستصحاب المذكور.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤٠٠ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واما اذا كان ترتبه متوقفا على احراز الحياة أيضا، فيجري استصحاب الحياة، وينضم احدهما إلى الآخر. ويترتب الأثر.

وانما لم يحمله على ما يظهر منه بدواً من ارادة استصحاب أمر على تقدير، لما يرد عليه فيما اذا توقف ترتب الأثر على احراز الحياة من: انه باستصحاب الحياة لا يثبت التقدير المذكور الا بناء على القول بالاصل المثبت، لأن ترتب الأمر المقدر على ما علق عليه ترتب عقلي لا شرعي. فلا تحرز العدالة باستصحاب الحياة[1].

ولكن ما ذكره في تفسيره لكلام الشيخ مردود لوجهين:

الأول: ان كلام الشيخ كالصريح في ان المعتبر هو احراز بقاء الموضوع عند ارادة استصحاب عرضه ومحموله.

الثاني: انه اذا كان ترتب الاثر متوقفا على احراز الحياة أيضا، فلا يجدي استصحاب الحياة في ترتبه، لان مرجع ذلك الى كون الاثر يترتب على ثبوت الحي العادل، فالعدالة والحياة مأخوذتان في موضوع الحكم بنحو التوصيف لا التركيب، كما هو شأن كل عرض ومحله اذا أُخذا في الموضوع للحكم، فحيث ان الحياة موضوعها الجسم الموجود، فيمكن استصحاب حياة هذا الجسم الخاص. ولكن استصحاب العدالة على ما قرره - أعني:استصحاب عدالة الحي- لا يثبت اتصاف الموجود بالعدالة بضم استصحاب الحياة الا بنحو الاصل المثبت كما عرفت.

واستصحابها بمفاد كان الناقصة - أعني استصحاب عدالة هذا الموجود- غير ممكن، لعدم احراز بقاء موضوعه وهو الحياة.

ولعل المحقق النائيني في كلامه ناظر الى هذه الجهة وتصحيحها. ولابد في

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/ ٣٣١ - الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

توضيح كلامـــه من بيان شيء وهـو: انـه قد أُشكـل على الاستصحـاب في الموضوعات بان الحكم لا يترتب عليها مباشرة وانما يترتب على عنوان مضاف الى الموضوع، فاستصحاب الموضوع لا يثبت تحقق العنوان المذكور، مضافا الى موضوعه، كي يترتب عليه الحكم الا بنحو الاصل المثبت، مثلا الحرمة مترتبة على شرب الخمر وليست على الخمر نفسه، فاستصحاب خمرية الخمر لا يثبت ان شرب المستصحب شرب للخمر الا على القول بالاصل المثبت.

وقد اجيب عن هذا الاشكال باجوبة لا تخلو من نظر.

وعمدة الجواب: هو الالتزام بان موضوع الحكم مركب من الوصفين وهما: الشرب والخمرية ـ مثلا ـ، وهما وصفان عرضيان يتواردان على موضوع واحد وهو المائع، فلم يؤخذ في موضوع الحرمةالشرب المتصف بالخمرية، بل شرب مائع وخمريته، فاذا احرز احدهما بالوجدان والآخر بالاصل، التأم الموضوع وترتب الحكم.

اذا اتضح هذا، فمحصل ما ذكره النائيني ان الموضوع فيما نحن فيه قد اخذ مركبا، فالعدالة والحياة أُخذا بنحو التركيب في الموضوع لا بنحو التوصيف. وشـأن كل الموضوعات المركبة ان يكون الحكم مترتبا على أحد الجزئين على تقدير الجزء الآخر، فاذا احرز الجزء الآخر تمّ الموضوع وثبت الحكم. وهذا هو معنى استصحاب العدالة على تقدير الحياة[1].

وبهذا التوجيه لكلامه يتوجه ان يكون تفسيراً لكلام الشيخ. إلا انه لا يخلو عن نظر لأمرين:

الأول: ان الملحـوظ في كلام الشيخ هو احراز الموضوع، وكلامه دائر حول هذا الأمر وما ذكره خارج عن ذلك.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٥٧٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الأمـر الثـاني: انـه لا يمكن ان يلتزم بما ذكره، لأنه قد بنى على ان المـوضوع اذا كان مؤلفاً من العرض ومحله كانا مأخوذين بنحو التوصيف لا التركيب. وليست العدالة عارضة على الذات كي تكون في عرض الحياة ـ كما ذكره قده ـ، بل العدالة في طول الحياة، لأن موضوعها الذات الحية لا مطلق الذات، كما لا يخفى.

وحينئذ فالذي ينبغي ان يقال في توجيه كلام الشيخ: ان بقاء الموضوع انما يعتبر احرازه فعلا اذا كان ترتب الحكم متوقفا على احرازه واثباته، كما اذا كان دخيلا في موضوع الحكم، امّا مع عدم توقفه على ذلك فلا يعتبر احراز الموضوع.

وحينئذ ففي صورة ما اذا كان زيد على تقدير مماته جائز التقليد، وعلى تقدير حياته يشك في عدالته، فيمكن استصحاب العدالة على تقدير الحياة، بان يؤخذ ظرف الحياة ظرفا للمستصحب، فالاستصحاب فعلا للعدالة في فرض الحياة.

فان كان حيا واقعـا فهـو. وان كان ميتـا جاز تقليده كما هو مقتضى الفرض. فكلام الشيخ ناظر الى هذه الصورة وهذا الفرض، وهو ما اذا لم يكن ترتب الاثر متوقفا على احراز الموضوع، ويكون هذا من قبيل الاستدراك على كلية اعتبار بقاء الموضوع. ويكون المراد من العبارة ما هو الظاهر منها من كون المستصحب امراً على تقدير.

بل يمكن ان يقـال: ان الـذي يعتـبر هو بقـاء المـوضـوع في ظرف المستصحب وفعلية التعبـد الاستصحابي، فلو فرضنا ان ظرف المتعبد به غير ظرف التعبد، كان اللازم بقاء الموضوع في ظرف المتعبد به. وعليه ففيما نحن فيه بما ان الاستصحاب انما هو للعدالة في ظرف الحياة وعلى تقديرها، ففعلية التعبد الاستصحابي انما تكون على تقدير الحياة، فلو كان زيد ميتاً فلا استصحاب ولا

مستصحب. اذن فالموضوع محرز في ظرف فعلية التعبد ، غاية الأمر لا تحرز بالفعل فعلية التعبد لعدم احراز الحياة، ولكن على تقدير الحياة يكون هناك تعبد ومعه يكون هناك موضوع، فلا يكون هذا الفرض استدراكاً كما بيّن لعدم تخلف الشرط فيه. فتدبر.

وهذا التفسير سالم عن الاشكال كما لا يخفى، الا انه لا يجدي فيما اذا كان الاثر متوقفا على احراز الموضوع كالحياة في المثال، لأن استصحاب الحياة لا يجدي في اثبات اتصاف زيد بالعدالة كي يترتب الأثر، لأن استصحاب اتصاف زيد بالعدالة في ظرف الحياة انما يثبت تحقق الاتصاف في ظرف تحقق الحياة واقعا، فمفاده من قبيل جعل الملازمة من الاتصاف بالعدالة والحياة الواقعية. فاحراز الحياة ظاهراً بالاستصحاب لا يترتب عليه ثبوت الاتصاف إلا على القول بالاصل المثبت.

وبتقريب أوضح: ان التعبد بالموضوعات مفاده التعبد بحكم مماثل للحكم الواقعي المترتب عليه، فالتعبد بالعدالة في ظرف الحياة مرجعه الى التعبد بالحكم المماثل في ظرف الحياة. ولكن ترتبه على الحياة بواسطة العدالة وهي أمر غير شرعي. وحينئذ فباستصحاب الحياة لا يترتب الحكم المماثل المتعبد به، لان ترتبه بواسطة غير شرعية، فيبتني على القول بالاصل المثبت، فالتفت.

وتحقيق الكلام في هذا الفرض باجمال: إن الأثر..

تارة: يكون مترتباً على مجرد وجود الوصف والحكم بمفاد كان التامة من دون لحاظ إتصاف الموضوع به.

واخرى: يكون مترتبا على وجوده النعتي الذي هو مفاد كان الناقصة بان يلحظ اتصاف الموضوع به.

وعلى الثاني أما أن يكون ترتب الاثرُ متوقفاً على وجود الموضوع الفعلي بحيث لا يترتب الا اذا كان الموضوع متحققا في الخارج. وامّا أن لا يكون

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كذلك، بل يكفي في ترتبه فرض وجود الموضوع وتقديره، وذلك كالمثال السابق..

فان كان الاثر على النحو الأول ـ اعني: مترتبا على الوصف، بمفاد كان التـامـة وبـوجوده النفسي ـ فلا اشكال في جريان إستصحاب بقاء الوصف كإستصحاب العدالة ويترتب عليه الاثر. وان كان على النحو الثالث، فلا كلام في جريان إستصحاب الوصف ـ بوجوده النعتي ـ على تقدير الموضوع، ويترتب عليه الاثـر فعـلاً، كإستصحاب عدالة زيد على تقدير الحياة. وبعبارة اصح: كاستصحاب اتصاف زيد بالعدالة في ظرف الحياة.

لكنه لا يجري اذا كان على النحو الثاني، لأن الاستصحاب علىٰ تقديرٍ لا يثبت المـوضـوع، واستصحاب الموضوع معه لا يستلزم فعلية التقدير لأن الترتب عقلي لا شرعي كما عرفت.

ومن هنا يظهر الاشكال فيما ذكره السيد الخوئي ـ كما في بعض تقريراته[(١)] ـ من جريان الاستصحاب في الاتصاف في بعض فروع الفرض: بان يستصحب تحقق العدالة لزيد او زيد المتصف بالعدالة. ونظّر له بما اذا شك في بقاء الزوجية بين امرأة وزوجها الغائب لاحتمال موته، فانه يجري استصحاب بقاء الزوجية. فان الشك في بقاء زيد العادل مرجعه الى شكوك ثلاثة: تعلق احدها ببقاء زيد. والآخـر ببقاء العدالة. والثالث ببقاء الاتصاف، واستصحابه غير ممكن لعدم احراز بقاء موضوعه المتقوم به.

واما ما ذكره من التنظير، فهو خارج عن محل الكلام، لأنه فيما اذا كان الشك في الموضوع التكويني المستصحب لا الشرعي، وترتب الزوجية على حياة الـزوج ترتب شرعي لا عقـلي. وحينئـذ فمـع وجـود الموضوع والشك فيها تستصحب، كاستصحابها بالاضافة الى المرأة، ومع الشك فيه يستصحب بقاؤه

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٣ / ٢٣١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وتترتب عليه الزوجية، كما يستصحب بقاء الزوج وتترتب عليه احكام زوجيته.

الفرض الثاني: ما اذا كان الشك في الحكم ناشئاً ومسبباً عن الشك في بقاء الموضوع مع العلم بحدود الموضوع. نظير ما لو علم بان الموضوع للنجاسة هو التغير وشك في بقاء تغير الماء وعدمه. ففي مثل هذه الصورة يجري الاستصحاب في الموضوع ويترتب حينئذ الحكم بلا كلام، ولا مجال لاستصحاب الحكم مع عدم جريانه في الموضوع بعد الفراغ، من كون الوصف مقوماً.

الفرض الثالث: ما اذا كان الشك في العرض مسبباً عن الشك في بقاء الموضوع للشك في مفهوم الموضوع وتردده بين ما هو باق ومرتفع.

وقد مثل له الشيخ بمثالين: احدهما: ما اذا تردد موضوع النجاسة بين ان يكون هو الماء المتغير ولو آناً ما أو المتغير فعلا. والمثال الثاني: ما اذا تردد موضوع النجاسة بين أن يكون هو الكلب بوصف انه كلب، بأن يكون الموضوع متقوماً بالصورة الشرعية، أو المشترك بين الكلب وما يستحال اليه من الملح او غيره، بان يكون الموضوع هو الجامع بين الحالتين[1].

ولكن المثال الأول خارج عن مورد الشبهة المفهومية، لأن الشك ليس في مفهوم التغير ولا في مفهوم الماء، بل انما هو في كون الوصف ـ اعني: التغير ـ هل هو من قبيل الحالات للموضوع او من المقومات له؟، فيندرج تحت الشبهة الحكمية. بخلاف المثال الثاني فان الشك في مفهوم الكلب وانه ما هو؟.

وعلى كل فقد حكم الشيخ في هذا الفرض بعدم جريان الاستصحاب لا في الموضوع ولا في الحكم.

اما استصحاب ذات الموضوع، فهو لا يثبت انه هو الموجود الخارجي المشكوك، نظير استصحاب الكرية في عدم اثبات كرية الموجود.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤٠٠ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وامّا استصحاب الموضوع بما هو موضوع فهو من قبيل استصحاب الحكم، لأن وصف الموضوعية انما يصح استصحابه مع احراز معروضه وهو الذات.

وامّا استصحاب الحكم، فهو لا يجري، لعدم احراز موضوعه فلا يعلم كون رفع اليد عن اليقين السابق نقضاً كي تشمله ادلة الاستصحاب.

وقرب اخرون المنع عن الاستصحاب في الموضوع: بانه ليس لدينا شك راجع الى الموجود الخارجي، ففي مثال الكلب الصورة النوعية مقطوعة الزوال، والجسم بدونها مقطوع التحقق ولا شك فيه. ومع عدم تعلق الشك بالموجود الخارجي فما هو الذي يستصحب حينئذ؟، وانما الشك في نفس المفهوم، وهو لا يصحح الاستصحاب[1].

ولكن ما ذكره الشيخ وغيره من عدم جريان الاستصحاب في الموضوع غير تام بهذا التقريب، فان الذي يراد استصحابه هو انطباق المفهوم على هذا الموجود الخارجي، يعني كلبية هذا الجسم، فانه قبل زوال الصورة النوعية كان المفهوم منطبقا على هذا الجسم، وبعد زوالها يشك في بقاء انطباقه عليه فيستصحب. وتوضيح ذلك: ان اللفظ لا يوضع بازاء الوجود الخارجي ولا الوجود الذهني، وانما يوضع بازاء المفهوم والماهية المنطبق على الموجود. فلفظ الكلب ـ مثلاً ـ المأخوذ في موضوع الحكم موضوع للمفهوم المردد بين ما يكون متقوماً بالصورة النوعية وما لا يكون، بل كان هو الجامع بين الحالتين. وهذا المفهوم المأخوذ في موضوع الحكم كان منطبقا على هذا الجسم وهذا الموجود الخارجي حين اتصافه بالصورة النوعية. وبعد زوال الصورة النوعية يشك في بقاء انطباقه على هذا الموجود فيستصحب ويترتب الحكم عليه، فيقال: كان هذا كلبا والان

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٣ / ٢٣٤ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كما كان.

وبهذا التقريب لجريان الاستصحاب لا يبقى مجال لما ذكره الشيخ في مقام المنع من ان استصحاب ذات الموضوع لا يثبت موضوعية الموجود الا بنحو الاصل المثبت، لأن المستصحب ليس هو ذات الموضوع، بل انطباق الموضوع ـ وهو الكلبية ـ على هذا الموجود.

كما ان ما ذكره غيره من عدم الشك في نفس الموجود، لا وجه له حينئذ، لأن الذي يراد استصحابه هو الانطباق وهو متعلق للشك وليس بمعلوم.

فكلا الوجهين في تقريب المنع لا يرتبط باصل المدعىٰ.

ولكن هذا التقريب ايضا غير تام، لأن الخصوصية اذا كانت مأخوذة في مقام التسمية والموضوع له كانت من مقومات الموضوع، فاذا كانت الصورة النوعية مأخوذة عند وضع اللفظ لمفهوم الكلب، بمعنى ان المفهوم كان هو المتقوم بالصورة النوعية فعند انتفائها ينتفي موضوع الانطباق، لأنه يكون حينئذ الوجود بصورته النوعية. فمع الشك في دخل هذه الخصوصية ـ أعني الصورة النوعية مثلا ـ في المفهوم المسمى والموضوع له اللفظ، يشك عند انتفائها في بقاء موضوع الانطباق ومعروضه، لاحتمال ان يكون هو الوجود المتقوم بالصورة النوعية لا الأعم. فلا يصح استصحاب الانطباق لعدم العلم ببقاء موضوعه، فلا يعلم انه ابقاء للحالة السابقة، بل يحتمل ان يكون اسراء للمستصحب من معروض الى آخر.

وبتقريب اخر يقال: بعد فرض كون الخصوصية اذا كانت دخيلة في المسمىٰ والموضوع تكون مقومة للمسمىٰ بحيث ينتفي بانتفائها. كان المفهوم مردداً بين المتباينين واجد الخصوصية والأعم، لأن التردد بين العام والخاص تردد بين المتباينين، فالواجد مباين للأعم مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا، وحينئذ فالمفهوم المردد يرجع الى الفرد المردد. ويكون المورد من

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مصاديق الفرد المردد. وقد حقق في ذاك الباب عدم جريان الاستصحاب فيه، فلا يجري في المفهوم المردد الذي هو محل الكلام.

ولعل هذا مراد ما ذكره المحقق النائيني في اجود التقريرات من: انه لا يجري الاستصحاب لأن الأمر دائر بين ما هو معلوم البقاء وما هو معلوم الارتفاع. وان لم يكن بمكان من وضوح المراد.

وعليه، يتجه القول بالمنع عن جريان استصحاب الموضوع في الشبهات المفهومية، الا انه بالنسبة الى استصحاب الوجود مسلم لا اشكال فيه. وامّا بالنسبة الى استصحاب العدم فيمكن ان يقال بجريانه في موارده، كما فيما اذا شك في تحقق المغرب عند سقوط القرص لتردد مفهومه بين ذهاب الحمرة المشرقية وبين سقوط القرص، فانه يستصحب عدم تحققه بأي مفهوم كان، لأنه قبل سقوط القرص كان معلوم العدم وبعده يشك في تحققه فيستصحب عدمه[1].

ولكن بعد ما عرفت من رجوع المفهوم المردد الى الفرد المردد وكونه من مصاديقه، وعرفت سابقا عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد مطلقا وبأي وجه كان، فلا مجال لهذا القول خصوصاً فيما ذكره من المثال، فان المغرب من اوضح مصاديق الفرد المردد لتردده بين المتباينين.

كما يظهر مما عرفته عدم صحة القول بجريان الاستصحاب في المفهوم المردد اذا كان الاثر مترتبا على وجوده بمفاد كان التامة، لا وجوده في ضمن الموجود الخارجي، حيث انه كان متيقن الحدوث والآن مشكوك البقاء فيستصحب ويترتب الاثر، لأن المحذور في عدم جريان الاستصحاب فيه ليس ما ذكره الشيخ من ان استصحاب ذات الموضوع لا يثبت موضوعية الموجود الذي مرجعه جعل المورد من موارد القسم الثاني من استصحاب الكلي، كي يقال

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٤٤٧ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بان هذا لا يمنع اذا كان الاثر مترتبا على الذات بمفاد كان التامة. وانما هو كون المورد من موارد استصحاب الفرد المردد، وهو ممنوع الجريان مطلقاً كما حقق في محله.

وبالجملة: ما يذكر ويحقق في مسألة الفرد المردد من عدم جريان الاستصحاب فيه مطلقاً أو في الجملة بعينه جار هنا، لان المورد من مصاديق تلك المسأله.

ويتحصل مما ذكرناه: عدم جريان الاستصحاب موضوعاً في المفهوم والعدم وجوداً وعدماً.

واذا لم يجر الاستصحاب في الموضوع، فهل يجري في الحكم أوْ لا؟. ظاهر الاعلام المحققين اطلاق الحكم بعدم جريانه.

ولكن مقتضى التحقيق هو التفصيل بين ما اذا كانت الخصوصية المنتفية المقومة للمسمى بحيث لا يوجب انتفاؤها انتفاء معروض الحكم وموضوعه بنظر العرف، وان كانت دخيلة في المسمى والموضوع له، بان كانت في نظره دخيلة بنحو العلة لثبوت الحكم، وحصول الشك من جهة التردد في كونها علة حدوثا وبقاء للحكم أو حدوثا فقط. وبين ما اذا كانت بحيث يوجب انتفاؤها انتفاء الموضوع بنظره. فيجري على الأول دون الثاني، وسيتضح هذا عند بيان المراد من الموضوع العرفي. انشاء الله تعالى فانتظر.

وبعد كل هذا نقول: ان الشك في الحكم لا يتحقق الا من جهة تبدل بعض الحالات التي كان عليها الموضوع، حيث يشك في ان اخذ هذه الحالة والصفة في موضوع الخطاب والحكم هل هو من جهة كونه من المقومات له فينتفي الموضوع بانتفائها، أو ليس الا لكونها من الحالات المتبادلة فلا ينتفي الموضوع بانتفائها؟. فلابد من وجود ما يعين الموضوع ويكون هو الحَكَم في هذا المضمار. وهو أحد أُمور ثلاثة:

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأول: العقل[1]، ومقتضاه رجوع جميع القيود المأخوذة أو الواردة في

---

(١) هذا ما أفاده الشيخ (ره) وتقريبه بوجهين:

الأول: ما أُشير اليه في المتن المأخوذ من كلام الشيخ (ره) وتوضيحه: من أنّ القضية ذات أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والنسبة، والقيود لا يمكن أن ترجع الى النسبة لأنّها معنى حرفي، وهي غير راجعة الى الحكم لأنّ خلاف المفروض إذ المفروض أنّ الحكم غير مشروط، وقد يمتنع رجوع بعضها اليه، فيتعيّن أن تكون راجعة الى الموضوع.

وفيه: أنّ من القيود ما يكون سبباً لعروض العرض على معروضه من دون أن يكون مقوّماً للمعروض، كالعلل الغائية، فعدمه يوجب تخلّف عدم العروض من دون مساس بنفس المعروض، وقس على ذلك العوارض والمعروضات الخارجية من الأجسام ونحوها.

التاني: ما ذكره المحقّق الاصفهاني (ره) من أن جميع القيود والجهات بنظر العقل جهات تقييدية لا تعليلية، فيتعيّن أن تكون قيوداً للموضوع.

وفيه: أنّ هذا لو سلّم فإنّما يسلّم في الأحكام العقلية المبتنية على التحسين والتقبيح لا في الأحكام الشرعية الصرفة غير المبتنية على الأحكام العقلية أصلاً.

مع أنّه غير مسلّم في الأحكام العقلية أيضاً كما تقدّم البحث في ذلك في بعض مباحث مقدّمة الواجب، فراجع.

إذن فما أفيد من رجوع جميع القيود الى الموضوع غير مسلّم.

ولو سلّم ذلك فهل يمتنع الاستصحاب في مطلق الأحكام ـ كما اخترناه في المتن ـ أو يختصّ بغير مورد الشك في الرافع كما هو ظاهر الشيخ؟ ولذا أورد عليه بأنّ ما ذكره بعنوان اللازم الباطل لتحكيم النظر العقلي في الموضوع مما التزم به فيما سبق. وبعبارة أُخرىٰ أنّه لا تمرة ـ على مبناه ـ في الترديد بين النظر العقلي وغيره بعد الالتزام باختصاص الاستصحاب حتى بناء على غير النظر العقلي بمورد الشك في الرافع.

وقد حمل المحقّق النائيني (ره) ـ كما في تقريرات الكاظمي ـ مراد الشيخ بالرافع هنا على غير مراده بالرافع هناك وإنّ المراد به هنا أخصّ من المراد به هناك، فراجعه تعرف. وعلى ذلك لا يتوجّه عليه الايراد المزبور.

لكن يرد على المحقّق النائيني..

أولاً: أنّه لا قرينة على ما ذكره أصلاً وهو لم يذكر وجهاً يقرّبه، فهو جمع تبرّعي.

وثانياً: إنّ الرافع بالمعنى الذي ذكره يكون عدمه أيضاً مأخوذاً في الموضوع ولأيّ سبب لا يكون من قيود الموضوع؟.

ولكن الذي يبدو لنا أنّ مراد الشيخ (ره) من الرافع ههنا ما كان عدمه مأخوذاً قيداً لاستمرار الحكم

الخـطاب الى الموضوع بحيث ينتفي بانتفائها، لأنه ليس في القضية الشرعية سوى المحمول والموضوع، فترجع القيود الى الموضوع فمع الشك في دخل قيد او حالٍ في الحكم، فحيث يرجع الى الموضوع لو كان في الواقع دخيلا، فعند انتفائه يشك في بقاء الموضوع.

ولازم هذا عدم جريان الاستصحاب في مطلق الاحكام، لأن الشك فيها لا يكون الا من جهة الشك في ان القيد الزائل دخيل في ترتب الحكم أو ليس بدخيل ـ اذ لو علم بعدم دخله لا يحصل الشك ويعلم ببقاء الحكم، وكذا اذا علم بدخله فانـه يعلم بارتفـاعه ـ، ومعه يشك في بقاء الموضوع. ويختص جريانه بالموضوعات، لأن الشك فيها قد يحصل على ما هي عليه من الخصوصيات التي كانت عليها حدوثا.

وإن ألحق الشيخ بها ما اذا كان الشك في الحكم الشرعي من جهة الشك في وجود الرافع او رافعية الموجود، لأن الشك فيه لا يرجع الى الشك في بقاء الموضوع، كما اذا كان الحكم بالطهارة مترتبا على ما غسل بالكر، وغسل ثوب

لا الموضوع مثل الملاقاة التي يكون عدمها مأخوذاً قيداً لاستمرار الحكم بالطهارة، والطلاق الذي يكون عدمه مأخوذاً قيداً لاستمرار الزوجية وهكذا، فإنّ بعض الأحكام حين تحصل بأسبابها تستمر حتى يحصل ما يرفعها بلا أن يكون عدم الرافع مقوّماً وقيداً للموضوع بل قد يكون الموضوع متصرّم الوجود كالعقد في الزوجية والملكيّة ونحوهما.

وفي قبال ذلك القيد الذي يكون راجعاً للموضوع نظير العلم الذي يكون عدمه قيداً لموضوع الأحكام الظاهرية الثابتة بالأصول العملية.

وعليه ففيما إذا كان القيد من قيود استمرار الحكم فمع الشك في ارتفاعه لا شك في بقاء الموضوع، بل الموضوع لم يتغيّر وإنّما الشك في بقاء الحكم فيستصحب.

وقد رأينا ما أفاده المحقّق النائيني في أجود التقريرات يشير الى ما ذكرناه من عدم تقيّد الموضوع بعدم الرافع وإنما هو قيد الحكم لكن بيانه لا يخلو عن إجمال.

ومن الغريب أنّ السيد الخوئي نقل عنه ما جاء في تقريرات الكاظمي وردّ عليه بما مرّ.

وكيف كان فما ذكره الشيخ بالتوجيه الذي عرفته لا إشكال فيه، فتدبّر.

به، ثم شك في ملاقاته للنجس أو في كون ملاقيه نجسا، فان الموضوع باق على ما كان، فتستصحب طهارة الثوب[1].

ولكنه غير تام، لأن مرجع جعل مانعية شيء، أو شرطيته الى تقييد الموضوع به واخذه في موضوع الحكم وجودا أو عدما، فموضوع الطهارة هو ما غسل بالكر ولم يلاقِ نجسا، فمع الشك في الملاقاة يشك في بقاء الموضوع.

الأمر الثاني: الدليل، بان يكون الميزان ما يفهمه العرف من الدليل وان الموضوع هو هذا، فيفرق بين ما اذا اخذ الوصف بنحو الشرط، نحو: «الماء اذا تغير ينجس». وما اذا اخذ بنحو النعت، نحو: «الماء المتغير ينجس». فيكون الموضوع في الأول هو ذات الماء، فيجري الاستصحاب مع الشك في مدخلية التغير. وفي الثاني هو الماء المتلبس بالتغير فينتفي الحكم بانتفائه.

الأمر الثالث: العرف، والمراد به ما يفهمه العرف بحسب مرتكزاته من قياسات الاحكام والموضوعات في قبال ما يفهمه بحسب متفاهم الالفاظ وفي مقام المحاورة الذي هو مفاد تحكيم الدليل، فقد يفهم العزف بحسب لفظ الدليل كون الموضوع للحكم هو الأمر الكذائي، ولكن بحسب مرتكزاته من مناسبة الحكم وموضوعه، يرى عدم تبدل الموضوع عند زوال بعض صفاته المقومة بحسب الدليل، وان الحكم ثابت للأعم، فهو يرى بحسب الدليل ان الحنطة هي موضوع الحلية، ولكنه بحسب مرتكزاته يرى ان عروض الحلية لا يختص بالحنطة بل يعمها ويعم الدقيق، كما يرى بحسب مرتكزاته ان موضوع النجاسة هو ذات الماء وان التغير يؤثر فيه بنحو العلية. ويشترط ان لا يكون الفهم العرفي المذكور من القوة بحيث يكون من القرائن المتصلة أو المنفصلة الموجبة لإنقلاب ظهور اللفظ من معناه وانعقاده في المفهوم العرفي، أو المانعة عن

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٦٠ ـ ٣٦١ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حجيته في ما هو ظاهر فيه، والاّ رجع الى الأمر الثاني ـ أعني: لسان الدليل ـ.

وبما ذكرنا[١] يندفع ما قد يقال: من انه ما المراد من جعل النظر العرفي

(١) تحقيق الكلام في هذا المقام أن يقال: إنّ الحكم الشرعي بناء على ما هو الصحيح من كونه غير الارادة والكراهة، بل هو أمر اعتباري يتحقّق بالانشاء القولي أو الفعلي لا واقع له سوى مقام الانشاء والدليل بمعنى أنّ الانشاء والدليل في مقام الاثبات ليس كاشفاً عن الحكم بوجوده الواقعي بل هو محقق للحكم وسبب لتحقّق الاعتبار، فنسبة الانشاء الى الحكم ليست نسبة الدالّ الى المدلول بل نسبة السبب الى المسبّب، وليس له وجود واقعي منفصل عن الانشاء ويكون الانشاء طريقاً اليه كما يظهر من بعض التعبيرات، كالتعبير بمقام اللب والواقع ومقام الانشاء والاثبات فإنّ ذلك ليس بسديد. وإذا كان الأمر كذلك فلا محصّل لدعوى تشخيص موضوع الحكم بطريق العقل أو العرف قبالاً للدليل، بل الحكم يدور مدار الانشاء وما قصده المنشيء بإنشائه لا يتعدّاه بتاتاً وأيّ دخل للعقل في ذلك؟ وكيف يتصوّر حكم العقل بان موضوع الحكم كذا إذا فرض أنّ الانشاء على خلافه؟ بل حكم العقل يناط بكيفيّة الانشاء الذي هو سبب الحكم. فإنّه يدرك المسبّبات من طريق أسبابها.

ولا سبيل له لادراك مناطات الأحكام كي يستطيع للحكم بدخالة قيد وعدم دخالة آخر ومثل ذلك يقال في نظر العرف، فإنه لا أساس له، إذ ليس الحكم من أحكام العرف كي يكون له نظر فيه، فلا معنى لأن يكون له نظر في الحكم الشرعي يخالف الدليل.

نعم قد يكون له نظر خاص في باب الألفاظ أو من ناحية ارتكازاته بنحو يكون موجباً لتغيير ظهور الدليل البدوي إذا كان بمنزلة القرينة المتّصلة، أو موجباً لعدم حجيّته إذا كان بمنزلة القرينة المنفصلة المانعة عن الحجيّة أو الكاشفة عن عدم الظهور كما في المقيّد المنفصل على التحقيق، لكنّه نظر يرجع الى تشخيص المراد والمقصود بالدليل لا أنّه في قبال الدليل وما يراد به.

ومثله يقال في بعض أحكام العقل التي يقيّد بها الدليل كتقييد الأحكام بالقدرة أو الشعور والتمييز، فإنّه يرجع الى تشخيص أنّ المراد بالدليل رأساً هو المقيّد.

وبالجملة: كل ما يقصده المنشيء هو المتّبع والكاشف عنه الدليل الانشائي ولو بضميمة حكم العقل أو العرف وقرينتيهما المتّصلة أو المنفصلة.

وأما غير ذلك فلا محصّل له، بل عرفت أنّ العقل والعرف لا معنى لأن يكون له نظر في قبال ما يحكيه الدليل عن قصد المنشيء، فالمقابلة غير سديدة.

وإذا عرفت ما بيّنا فنقول: ليس المراد بالموضوع الذي يعتبر بقاؤه بكل ما يكون دخيلاً في تحقّق الحكم، بل ما كان معروضاً للحكم فإنّ بقاؤه هو المحقّق لوحدة القضيّتين وصدق البقاء والنقض.

ولا نريد بالمعروض هو المعنى المصطلح له، وذلك لأنّ معروض الحكم ـ بالمعنى المصطلح ـ هو خصوص متعلّقه كالاكرام في مثل «أكرم زيداً» أما متعلّق المتعلّق كزيد في المثال فليس معروضاً للحكم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في مقابل النظر بحسب لسان الدليل؟ ـ هذا السؤال الذي يقرب صورته المحقق النائيني كما في اجود التقريرات: بانه ـ..

ان اريد من الظهور بحسب الدليل ما يفهمه العرف من لفظ الدليل، ولو كان الظهور التصديقي الحاصل من ضم اجزاء الكلام بعضها الى بعض وملاحظة ما يكتنف به من القرائن المقالية او الحالية، بحيث يكون المراد من النـظر العرفي حينئذ هو المسامحات العرفية في مقام التطبيق، فلا مجال لتوهم

الـذي يراد استصحـابـه، فلو أُريد من المعروض هو المعنى المصطلح لزم أن لا يعتبر بقاء زيد في استصحاب وجوب الاكرام وهو واضح البطلان. إذن فالمراد بالمعروض كل ما كان الحكم مرتبطاً به وله اضافة اليه وتعلّق به ولو لم يكن محمولاً عليه.

فمتل زيد يكون كذلك فإنّ الحكم يضاف اليه بتوسّط اضافة متعلّقه، وعلى هذا الاساس يعتبر بقاؤه ويكون انتفاؤه مخلاً بصدق البقاء والنقض. وتشخيص ارتباط الحكم وإضافته..

تارةً: يكون بواسطة ظهور اللفظ نظير المثال المزبور.

وأُخرىٰ: قد يكون بواسطة العرف القطعي وإن لم يظهر من الدليل كما لو قال: «أطعم زيد الفقير» فإنّ العرف بمرتكزاته يفهم أنّ المراد رفع حاجة الفقير، فيكون المطلوب رفع حاجته، فإذا زال الفقر عن زيد انتفىٰ الموضوع فينتفي الحكم لأنّ الحكم مرتبط بالحاجة والفقر ومضاف اليها لأنّها متعلّق المتعلّق على الفرض، وإن كان الظهور البدوي ليس كذلك.

وليس الأمر كذلك لو قال: «أطعم زيداً العالم» فإنّ العلم ليس كالفقر بنظر العرف فإذا زال أمكن استصحاب الحكم مع الشك لبقاء موضوعه وهو ذات زيد، والعلم يعدّ من الحالات الطارئة عليه لا من مقوّماته المأخوذة في مقام ارتباط الحكم.

نعم في مثل ما إذا قال: «قلّد زيداً العالم» يكون زوال العلم موجباً لزوال الحكم، لأنّ العلم مما يضاف اليه الحكم، إذ التقليد هو أخذ الرأي واتّباع العلم فإذا زال العلم فقد زال المعروض.

وثالثة: قد يكون بواسطة حكم العقل القطعي، لتقوم التكليف بالتمييز والشعور، لأنّه التحريك والبعث وهو يرتبط بالمميّز والشعور، وليس كذلك الحال في عدم البلوغ. ولذا يصحّ استصحاب عدم التكليف الثابت في ظرف عدم البلوغ، بخلاف العدم الثابت في ظرف عدم التمييز كالجنون.

ولا يخفىٰ أنّ اتّباع العرف أو العقل في تشخيص ما يرتبط به الحكم إنّما هو فيما كان نظره قطعيّاً أو يوجب الوثوق والاطمئنان بحيث يوجب التصرّف في ظهور الدليل، وفيما عدا ذلك لا عبرة به إذا كان للدليل ظهور في شيء معيّن، بل يتّبع ما هو ظاهر الدليل. ومع إجماله يشكل جريان الاستصحاب لأنّه يستلزم الشك في بقاء الموضوع. هذا تحقيق القول في هذه المسألة. فلاحظ.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اعتبار النظر العرفي في قبال النظر بحسب لسان الدليل، لعدم الاعتبار بالعرف في مقام التطبيق، بل العرف معتبر في مقام تعيين المفهوم.

وان اريد من النظر بحسب الدليل هو خصوص الظهور التصوري الحاصل بمجرد سماع اللفظ، ومن النظر العرفي الظهور التصديقي، فلا مجال لتوهم اعتبار النظر الدليلي بهذا المعنى، لما قرر من ان الظهور التصوري لا يمكن نسبته الى المتكلم والقول بان المتكلم اراده[1].

والذي يقرب صورته المحقق العراقي ـ كما في نهاية الأفكار ـ: بانه..

ان اريد من الرجوع الى العرف الرجوع اليه في مقام تعين مفهوم اللفظ، فهذا يرجع الى تحكيم الدليل وليس قسماً آخر.

وان اريد منه الرجوع اليه في مقام التطبيق وصدق المفهوم على مصاديقه، فلا عبرة بالعرف في هذا المقام كي يحتمل انه المحكم والمرجع في تعين الموضوع[2].

فانه بعد ان عرفت ان للعرف نظرين:

احدهما: بما هو من اهل المحاورة وفي مقام التفاهم.

والآخر: بحسب ما يرتكز لديه من مناسبات الاحكام وموضوعاتها.

وانه قد يختلفان في تعيين الموضوع وقد يتفقان، وان المراد من تحكيم الدليل هو تحكيم العرف بنظره الأول، ومن تحكيم العرف تحكيمه بالنظر الثاني، يتضح الجواب عن السؤال المذكور ولا يبقى له مجال.

ثم انه قد يرد اشكال اخر على المقابلة المذكورة ذكره المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية ومحصله: ان موضوع الحكم له مرحلتان: مرحلة الواقع

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٤٤٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ١٠ ـ القسم الثاني طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

واللب. ومرحلة الانشاء والدلالة. وهو باعتبار الأولى عقلي دقي، وباعتبار الثانية موضوع دليلي. ولا يكون الطلب متعلقا بشيء في غير هاتين المرحلتين. ونظر العرف في الموضوع انما هو طريق محض الى ما هو الموضوع عند الشارع ـ لعدم كون المـوضـوعية من الامور الاعتبارية المتقومة بالاعتبار، كي يصح للعرف اعتبارها حقيقية ـ، وبعد فرض كون الموضوع لا ثبوت له الا في مرحلة اللب واللفظ، فنظر العرف في كون هذا الشيء موضوعا للحكم مرجعه الى المسامحة في المـوضوع في قبال العقل والنقل، ولا يصح اخذه مقابلا، لأن المسامحة في المـوضوع تقتضي المسامحة في الحكم ـ بمقتضى التضائف ـ، فلا يقين بثبوت الحكم لهذا الموضوع شرعاً كي يحرم نقضه ورفع اليد عنه[1].

ويمكن تقرير هذا الاشكال بشكل أوضح، بيانه: ان الحكم المجعول لا واقع له الا مقام الانشاء واللفظ.

وعليه، فلابد من لحاظ الموضوع في هذه المرحلة ـ وهذا المقام ـ، لأنه مرحلة موضوعيته وترتب الحكم عليه، فالمحكم هو لسان الدليل، وما يراه العرف يرجع الى التسامح في التعيين، وهي غير معتبرة قطعاً في مقابل الدليل، فلا مجال للمقابلة.

والجواب عن هذا الاشكال: ان الحكم ـ سواء قلنا: انه عبارة عن امر واقعي حقيقته الارادة والكراهة. أو قلنا: بأنه أمر اعتباري يتقوم باعتبار كل معتبر بنفسه. أو انه أمر إعتباري عقلائي، والانشاء تسبيب للاعتبار العقلائي ـ له واقع اما الارادة او الكراهة واما الاعتبار، والانشاء كاشف عن ذلك الواقع فللموضوع في مقام ترتب الحكم واقع متحقق. وحينئذ يقع الكلام في ان تعيين الموضوع في واقعه هل يكون بنظر العقل، او بنظر العرف بحسب ما يفهمه من

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ١٢٤ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الدليل، او بنظره بحسب مرتكزاته من مناسبة الحكم وموضوعه، فتصح المقابلة المذكورة.

اذا عرفت هذا، فلابد من بيان المختار من الطرق في مقام التعيين.

وقد أفاد المحقق الاصفهاني: ان موضوع الكلام في التقابل ليس هو نفس النقض، وان المعتبر هو النقض الحقيقي او النقض المسامحي العرفي، إذ لا شك في عدم اعتبار النقض المسامحي اذ دار الأمر بينه وبين ارادة النقض الحقيقي، كما انه ليس الموضوع هو الاتحاد وعدمه الذي به قوام صدق النقض، لانه لا اشكال في اعتبار الاتحاد الحقيقي، لأنه مع الوحدة المسامحية لا يصدق النقض حقيقة، بل يكون مسامحيا فلا يشمله النهي. وانما الموضوع هو موضوع الحكم المستصحب، بمعنى ان الموضوع الذي رتب عليه الحكم، هل المرجع في تعيينه العقل او النقل او العرف؟.

مع ارادة الاتحاد الحقيقي والنقض الحقيقي، الا ان صدق النقض حقيقة يختلف باختلاف الانظار المعينة للموضوع.

والمشهور بين المحققين هو الرجوع الى العرف في تعيين الموضوع.

وقد أفاد المحقق الأصفهاني في مقام اثبات ذلك ما بيانه: انه كما ان حجية الظاهر عند الشارع تستفاد من كونه كاحد أهل العرف في مقام المحاورة والتفهيم، فكذلك اذا كان للظاهر مصاديق حقيقية، وكان بعضها مصداقا له بنظر العرف، فانه باعتبار كون مخاطبته للعرف كاحدهم يستفاد ان هذه المصاديق الحقيقية بنظر العرف متعلقة لارادته الجدية ـ كما لو كان ملقي الكلام احد اهل العرف ـ ما لم ينصب قرينة على تعيين مراده الجدي من المصاديق، لأنه اذا لم يكن له اصطلاح خاص به، فلابد ان يكون قد اراد ما هو عند العرف مصداق حقيقي، مع عدم نصب قرينة على العدم.

وعليه، ففيما نحن فيه يكون مراد الشارع الجدي ـ حيث لم ينصب قرينة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

على تعيينـه ـ من مصـاديق النقض مصاديقه العرفية الحقيقية، ومرجع صدق النقض حقيقة عرفا الى تعيينه الموضوع، فانه بعد ما يرى ان الموضوع هو كذا يرى ان رفع اليد عن الحالة السابقة نقض حقيقة، فاذا اعتبر نظره في صدق النقض يكشف عن اعتبار نظره في التعيين(١).

ويشكل ما ذكره: بان نظر العرف في تعيين موضوع الحكم ان بلغ بحد يقـطع بانه المراد للشارع، فهو يوجب التصرف في حجية لسان الدليل، لأن الظاهر انما يكون حجة فيما اذا لم يحصل القطع بخلافه، او كان بمنزلة القرينة الحالية، فهو يوجب التصرف في ظهور الدليل.

وكـلا الفـرضين خارجان عن محل الكلام، لأن محل الكلام في الأخذ بالنظر العرفي مع بقاء لسان الدليل على ظهوره وحجيته كما عرفت. وان لم يبلغ حد القطع بل كان ظنياً، فلا دليل على اعتبار هذا الظن لا شرعا ولا عقلائيا، فلا يصح التمسك بالاطلاق والرجوع الى العرف في مصداق النقض، اذ لا دليل على اعتبار العقلاء للنظر العرفي في المصداق المبتني على الظن في تعين الموضوع.

وقد افاد المحقق العراقي في المقام ما محصله: انه لا اشكال في احتياج اعـمال الاستصحـاب الى نحـو من المسامحة في ارجاع القضية المشكوكة الى القضية المتيقنة، لأن الارجاع الحقيقي يستلزم تعلق الشك بما تعلق به اليقين، وهو مفاد قاعدة اليقين لا الاستصحاب. ثم ان إستفادة البقاء والاتحاد تارة: يكون من جهة انتزاعهما عن اعتبار وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، وكون متعلق الشك هو اليقين بالشيء، فانه يقتضي نحواً من الاتحاد بين القضيتين كي ينتـزع عنـوان البقاء عنه. واخرى: يكون من جهة اطلاق النقض في المقام المقابل للبقاء الصادق حقيقة على مجرد اتحادهما بأحد الانظار.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣ / ١٢٤ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فعلى الأول: يكون الخلاف في ان المسامحة المحتاج اليها هل هي بمقدار الغاء خصوصية الزمان مع التحفظ على باقي الخصوصيات بالدقة. او انها ملحوظة من سائر الجهات.

فعلى الوجه الأول: لابد من جعل مركز البحث في اختلاف الانظار هو موضوع الحكم الذي به قوام البقاء والاتحاد، لأن الكبرى المذكورة ـ أعني: كبرى: «لا تنقض اليقين» المستفاد منها اعتبار الاتحاد والبقاء ـ من المفاهيم المحرزة ولا خلاف فيها، ولابد من تطبيق عنوانها على المورد بالدقة العقلية لا بالمسامحة العرفية، والتطبيق الحقيقي يختلف باختلاف الانظار في الموضوع للحكم. فلابد من تعيين النظر المحكم لاحراز تحقق الاتحاد والبقاء.

وعلى الوجه الثاني ـ أعني: ما لوحظت المسامحة من سائر الجهات ـ: يكون محل الخلاف ومركزه هو نفس البقاء والابقاء التعبدي لا في كبرى المستصحب.

وقد اختار الثاني، وان المسامحة ملحوظة في الجهات الاخرى غير خصوصية الزمان.

وعلى الثاني ـ أعني: اذا كانت استفادة البقاء من حرمة النقض ـ: فان قيل: بان النقض حقيقة يصدق بمجرد وحدة القضيتين بأحد الأنظار، فلا شبهة في شموله لجميع الانظار. وامّا ان قيل: بان النقض الحقيقي لا يصدق الا مع وحدة القضيتين دقة، فلا يشمل النقض الادعائي المسامحي، بل شموله يحتاج الى دليل خاص، لعدم الجامع بين النقض الحقيقي والادعائي. إلا أن يتمسك بالاطلاق المقامي الذي مقتضاه شمول النقض لما كان نقضاً بنظر العرف، لأن القضية مسوقة على طبق الانظار العرفية، ويكون مقدما على الاطلاق اللفظي الدال على اعتبار النقض الحقيقي. هذا محصل ما ذكره المحقق العراقي ـ مع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تصرف منا[١] ـ.

ولسنا بصدد تحقيق ما أفاده (قدس سره)، فانه لا أثر له مهم بعد ما عرفت من تحقيق الحال، الا إنا نود ان ننبهه على ما يظهر لنا بالنظر البدوي من التهافت في كلامه. فانه بعد ان فرض في صدر كلامه لزوم المسامحة في ارجاع القضية المشكوكة الى القضية المتيقنة، وبنى على المسامحة في الغاء خصوصية الزمان، كيف يذهب بناء على اختصاص المسامحة بالغاء خصوصية الزمان الى لزوم تطبيق عنوان البقاء والاتحاد بالدقة العقلية لا بالمسامحة!. فانه لا يخلو من منافاة لصدر كلامه. هذا ما بدا لنا عاجلاً ولعل التأمل في كلامه يرفع ذلك فلاحظ.

والذي ينبغي ان يقال في المقام: انه بعد ما عرفت سابقا من تعذر حمل النقض على معناه الحقيقي لاستلزامه كون الشك متعلقا بما تعلق به اليقين بجميع خصوصياته، وهو غير ممكن للاختلاف بين الشك واليقين، لأن احدهما متعلق بالحدوث والآخر بالبقاء، فلابد من ان يحمل على المعنى المسامحي للنقض، ولابد حينئذ من حمله مطلقا على المعنى المسامحي لعدم امكان حمله على المعنى الحقيقي، فيتمسك بدليل الاستصحاب في كل مورد يصدق فيه النقض ولو مسامحة، بل النقض الحقيقي متعذر كما لا يخفى.

وتوهم: ان المسامحة في بعض الخصوصيات لا تقتضي المسامحة بالنسبة الى جميع الخصوصيات، والحمل على المعنى المسامحي فيما نحن فيه انما كان بالاضافة الى خصوصية الزمان، فلا يقتضي ذلك المسامحة في غيرها من الخصوصيات المعتبرة في صدق النقض الحقيقي..

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ١١ ـ القسم الثاني طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

مندفع: بان هذا انما يتم لو كان اعتبار بقاء الخصوصيات وعدم الغائها مستفاداً من اطلاق في المقام، فانه اذا تعذر الالتزام ببعضها يتسامح بمقدارها ويبقى الاطلاق محكماً في الأخرى.

امّا اذا استفيد ذلك من ظهور الكلام في المعنى الحقيقي، وتوقف تحققه على الالتزام والمحافظة على جميع الخصوصيات، فاذا تعذر الحمل عليه انتفت ارادة المعنى الحقيقي بتاتاً لعدم تعدد المراتب في الحقيقة، فيتعذر تحققه وحينئذ، فيحمل اللفظ على معناه المسامحي مطلقا.

ومن هنا يظهر انه لا حاجة لما تكلفه المحقق العراقي من الالتزام بالاطلاق المقامي.

كما انه يعلم حينئذ بانه لا فائدة في الكلام عن ان الميزان في تعين الموضوع أي الأنظار، لأنه انما يبحث عنه بعد التسليم بان المراد من النقض معناه الحقيقي. امّا مع الالتزام بارادة المسامحي منه، فلا تصل النوبة الى ذلك.

وبذلك يتبين عدم الوجه فيما ذكره المحقق الاصفهاني في تعيين محل النزاع من: انه لا وجه للكلام عن ان المراد بالنقض معناه الحقيقي والمسامحي. لانه لا اشكال في تقديم المعنى الحقيقي لأصالة الحقيقة. إذ قد عرفت امكان تحقق الكلام فيه، فتدبر جيداً.

وامّا ما ذكره السيد الخوئي ـ كما عرفت في بعض تقريراته ـ ناهجاً به على ما ذكره شيخه النائيني ـ كما في أجود التقريرات[1] ـ في دفع الاشكال المذكور على المقابلة بين الانظار الذي قرره بما محصله: ان المراد من نظر العرف ان كان ما يفهمه من الدليل الشرعي بمعونة القرائن، فهو المراد من لسان الدليل. وان كان المراد ما يتسامح به في تطبيق الكلي على مطابقة الخارجي، فلا ريب في عدم الاعتماد عليه من..

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٤٤٩ ـ الطبعة الاولى.

ان هذا الاشكال في نفسه صحيح، ولكنه خارج عن محل الكلام، اذ ليس الكلام في تعيين موضوع الحكم الشرعي، بل الكلام في بقاء الحكم في ظرف الشك المستفاد من أدلة الاستصحاب التي مفادها حرمة النقض من حيث توقف جريان الاستصحاب على صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عن الحالة السابقة، وصدقه متوقف على بقاء الموضوع ووحدته في القضية المتيقنة والمشكوكة. فيقع الكلام في ان المرجع في البقاء هل هو الدليل الاول الدال على ثبوت الحكم للموضوع، فبقاء الموضوع المأخوذ في لسان الدليل هو الشرط في جريان الاستصحاب. او يكون المرجع هو الدليل الثاني الدال على الابقاء عند الشك، فيتبع جريان الاستصحاب صدق موضوعه في نظر العرف ـ وهو النقض والمضي ـ بلا لحاظ الموضوع المأخوذ في لسان الدليل الأول؟. فالمراد من اخذ الموضوع من العرف كون جريان الاستصحاب تابعا لصدق النقض عرفا باعتبار ما يفهمه من النقض. والمراد من اخذه من الدليل هو الرجوع الى الدليل الأول في جريان الاستصحاب.

ثم بعد توضيح ذلك وبيان امكان الاختلاف بين النظر العرفي والدليلي بالمعنى الذي ذكره، اختار كون الموضوع مأخوذاً من العرف، بمعنى ان جريانه تابع لصدق النقض عرفاً، أخذاً بالدليل الثاني المتكفل للحكم في مرحلة البقاء، لأن الكلام فيها دون الدليل الأول المتكفل لمرحلة الحدوث[1]. ففيه[2]:

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٣ / ٢٣٨ ـ الطبعة الاولى.

(٢) والعمدة في الإشكال هو: أنه لا اشكال في كون البقاء والاتحاد والنقض من المفاهيم المعلومة المحدودة التي لا نزاع فيها ولا يشك في المراد بها. كما لا نزاع في لزوم اتحاد القضيتين، وان الاتحاد يتقوم بوحدة الموضوع، وانه يلزم ان يكون الموضوع بقاء عين الموضوع حدوثاً، فانه مفروغ عنه في كلماتهم. فينحصر الكلام في تشخيص الموضوع حدوثاً، كي يعتبر بقاءه في مرحلة الشك، فلابد من البحث عن الموضوع وتحديده، فالدوران بين الانظار انما هو في مقام تشخيص الموضوع، ولا محصل للدوران بين الدليل الأوّل والدليل الدال على الاستصحاب. ومن الغريب انه بعد هذا البيان، وفي مقام بيان صدق البقاء عرفاً يمثل لما تكون الخصوصية غير مقومة عرفاً بما يرجع إلى تشخيص الموضوع للحكم حدوثاً ويرتبط بالدليل الأول، فلاحظ كلامه وتدبر. وقد عرفت تحقيق الحال في أصل المسألة.

اولا: ان التسليم بصحة الاشكال في نفسه في غير محله، بعد ما عرفت من وجود نظر للعرف في الموضوع بحسب مرتكزاته في مقابل نظره بحسب كونه من أهل المحاورة، وقد التزم به السيد الخوئي في غير المقام

وثـانيا: ان دليل حرمة النقض دليل آخر غير الدليل المتكفل لثبوت الحكم حدوثا، ويتبع فيه نظر العرف في مقام تشخيص موضوعه كالدليل الأول، وحينئذ فترجع المقابلة الى انه هل المرجع هو لسان الدليل او لسان الدليل؟. ولا تخفى ركاكة هذا التعبير واستهجانه، كما انه يرجع الى المقابلة بين الدليلين لا بين الدليل والعرف.

وثـالثا: ان الدليل الأول متكفل لبيان حكم مرحلة الحدوث، والدليل الثاني متكفل لحكم مرحلة البقاء. فلا دوران بينهما لعدم المنافاة بينهما بنفسهما، فيمكن الأخذ بكليهما. نعم التنافي بينهما باعتبار كون صدق النقض يبتني على فهم العرف كون الخصوصية ليست مقومة للموضوع، وان كانت بحسب ظاهر الدليل الأول مقومة ودخيلة فيه، فالدوران بينهما انما يكون بهذا الاعتبار.

وعليه، يقال: ما هو السر في اعتبار الفهم العرفي المذكور في قبال لسان الدليل الظاهر في خلافه؟. فالكلام يرجع بالآخرة الى بيان الوجه في جعل الفهم العرفي مقابلا لظاهر الدليل، والأخذ به وطرح ظاهر الدليل.

وقد عرفت اشكال ذلك، كما انه لم يلتزم به. فما ذكره من تقديم الدليل الثـاني في غير محله بعد تصريحه في كون صدق النقض عرفا يبتني على كون الخصوصية غير مقومة. نعم لو كان صدق النقض عرفاً يستلزم ذلك لا انه يبتني عليه، لكان لما ذكره وجه ولكنه خلاف ما صرح به.

يبقى في المقـام شيء: وهـو ما نقله الشيخ عن بعض المتـأخرين من التفـريق بين استحـالـة نجس العـين والمتنجس، بالحكم بطهارة الأول، لأن

الموضوع للنجاسة فيه متقوم بالصورة النوعية والحكم محمول على النوع، وبالاستحالة يزول الموضوع، فمع الشك في طهارة المستحال اليه ونجاسته تحكّم قاعدة الطهارة فيه. دون الثاني، لأن موضوع النجاسة فيه ليس متقوماً بالصورة النوعية، كالخشبية او الثوبية ـ مثلاً ـ، وانما الموضوع هو الجسم، وهو لم يزل بالاستحالة، فمع الشك في بقاء النجاسة في المستحال اليه تستصحب.

وقد خالفه الشيخ (رحمه الله)، وحكم: بان دقيق النظر يقتضي خلافه، وأفاد في تحقيق ذلك: انه لم يعلم بان النجاسة في المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية وهي الجسم.

وامّا ما اشتهر في الفتاوى ومعاقد الاجماعات من ان كل جسم لاقى نجسا مع رطوبة احدهما فهو نجس. فهو لا يدل على ما ذكره المفصل، لأن التعبير بالجسم ليس من جهة تقوم الحكم بالجسمية واناطته بها، بل من جهة أداء عموم الحكم لجميع افراده وشموله لمصاديقه كلها، لكونه مشيراً اليها وكاشفا عنها، فلا ينافي ان يكون ثبوت الحكم لكل فرد من حيث خصوصيته المتقوم بها.

واستشهد لذلك بما اذا قال القائل: «كل جسم له خاصية وتأثير»، فان التأثير والخاصية من عوارض الأنواع لا الاجسام. فما نحن فيه نظير هذا القول في كون التعبير بالجسم من جهة تعميم الحكم لجميع الافراد من دون كون الحكم منوطا بالجسمية.

ثم ذكر (قدس سره): انه لو أبيت الا عن ظهور معقد الاجماع في تقوم النجاسة بالجسم، فالاجماع لا اعتبار به، لأن مستنده الأدلة الخاصة الواردة في الأنواع الخاصة، كالثوب والبدن والماء وغير ذلك، فاما ان نقول ان استنباط القضية الكلية المذكورة من هذه الأدلة انما كان للاشارة الى ما تحدث فيه النجاسة وبيان ظرفها لا الى ما تتقوم به النجاسة وتناط به والا فلابد من طرح الاجماع والعمل بمقتضى الأدلة الواردة في مواردها من اناطة النجاسة بالعنوان

المذكور في الدليل[١].

ولكن ما ذكره لا يمكن ان يلتزم به (قدس سره) لوجوه[٢]:

الأول: ان ظاهـر معقد الاجماع كون الحكم ـ وهو النجاسة ـ منوطا بالجسم من دون وجود ما يصرف هذا الظهور عن ظاهره وحجيته، فلا مسوغ لترك العمل به.

وما ذكره من التنظير بقولهم: «كل جسم له خاصية وتأثير» يفترق عما نحن فيه، لوجود الدليل القطعي على كون الخواص والتأثيرات من عوارض الانواع، وهو استحالة تأثير الواحد في المتعدد، فانه يدل على ان مصدر التأثير هو كل جسم بنفسه ونوعه، لا الجهة الجامعة بين الأنواع ـ وهي الجسمية ـ، والا لزم تأثـير الـواحـد في المتعدد، فالدليل القطعي المذكور يوجب التصرف في الظهور، لأنه يكون بمنزلة القرينة الحالية.

الوجه الثاني: انه يلتزم كغيره من الفقهاء بان الحكم اذا رتب على امور متخالفة في موارد متعددة، تلغى حينئذ الخصوصيات، وان الحكم ثابت للجهة الجامعة بين هذه الأمور.

وعليه، فإذا ورد في النصوص ترتب النجاسة على الثوب والبدن والماء وغيرها، يستكشف من ذلك الغاء الخصوصيات المفرقة وكون الحكم منوطا بالجهة الجامعة بين هذه الأمور وهو الجسم، فلا وجه لما ذكره أخيراً من الالتزام بمقتضى الأدلة الواردة في الموارد الخاصة.

الوجه الثالث: انه قد بنى على استفادة الموضوع من فهم العرف ونظره المقابل لظاهر الدليل، والعرف يرى ان موضوع النجاسة هو الجسم لا الصورة

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤٠٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) يضاف الى هذه الوجوه انه قد ورد الحكم في بعض النصوص على العنوان الجامع بين الانواع كقوله (ع) في رواية عمار الساباطي: «واغسل كل ما أصابه به ذلك الماء»، فانه ظاهر في كون موضوع النجاسة هو الجسم بلا دخل لخصوصيته وقد اقتصر السيد الاستاذ في الاشكال على الشيخ في هذه الدورة على هذا الوجه والوجه الثاني ...

النوعية، لأنه يرى ان النجاسة من العوارض الخارجية التي يكون معروضها الجسم لا الصورة النوعية له.

ومن هنا تعرف ان ما ذكره المفصل من قيام الحكم بالجسم في المتنجس دون النجس ثابت لا مجال للمناقشة فيه. ولكنه مع هذا لا يمكن إجراء الاستصحاب في المستحال اليه ـ وان كان الظاهر من الشيخ تسليم جريانه لو ثبت بان المعروض الجسم ـ، لأن عروض النجاسة ليس على كلي الجسم، بل انما هو على الافراد وعلى الموجود الخارجي بما هي جسم ـ فلا ينافي ان يكون معروض النجاسة هو الجسم ـ، وحيث ان الافراد متباينة ومتغايرة عرفا، فالعرف بعد استحالة الفرد وتبدله الى فرد آخر للجسم لا يرى عدم ترتب الحكم ـ هو النجاسة ـ عليه نقضا للحالة السابقة، لمغايرة هذا الفرد للفرد الذي كانت النجاسة ثابتة له، فلا يستطيع الحكم بان هذا الفرد كان نجساً، فلا يصدق النقض بما له من المفهوم العرفي كي يشمله النهي.

وبالجملة: كما يعتبر بقاء العنوان المأخوذ في موضوع الحكم حدوثا، كذلك يعتبر بقاء وجود الموضوع، ولذا لا يسري الحكم من جسم الى آخر، لأن الحكم انحلالي متعدد الافراد، فكل فرد بما هو فرد له حكم مستقل، لكنه لم يثبت له بخصوصيته، بل بما هو جسم. ومن الواضح انه مع تبدل الفرد لا يتحد الموضوع في القضيتين وان اتحدا عنوانا، فلا يصدق النقض والابقاء.

فمنع الاستصحاب يرتكز على أمرين:

الأول: كون النجاسة عارضة على افراد الجسم لا كليّة.

الثاني: ان صدق النقض بلحاظ ما هو المفهوم منه عرفا ونظر العرف فيه ولو مسامحة.

وهذا الوجه في منع جريان الاستصحاب أفاده الفقيه الهمداني (رحمه الله)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في حاشيته على الرسائل(١).

الثـاني من شروط الاستصحاب: كون الشك متعلقا بالبقاء وبقاء اليقـين بالحدوث. لأن تعلق الشك بالحدوث انما هو ملاك قاعدة اليقين. ولا اشكال في اخذ هذا الشرط ولا خلاف فيه. وانما تعرض لذكره الأعلام لبيان انه هل يمكن استفادة القاعدة من اخبار الاستصحاب مضافا الى الاستصحاب أو لا؟. وقد(٢)، أفيد في منع استفادة ـ كلتا القاعدتين من اخبار الباب وجوه:

---

(١) الفقيه الهمداني. هامش فرائد الاصول / ٤٠٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) مما أُفيد في منع شمول الاخبار لكلتا القاعدتين ما ذكره الشيخ (ره): من أنّ المناط في القاعدتين مختلف بحيث لا يجمعها مناط واحد، فإنّ مناط الاستصحاب اتّحاد متعلّق الشك واليقين مع قطع النظر عن الزمان لتعلّق الشك في بقاء ما تيقّنه سابقاً، ولازم ذلك كون القضية المتيقّنة ـ كعدالة زيد يوم الجمعة ـ متيقّنة حال الشك أيضاً من غير جهة الزمان. ومناط قاعدة اليقين اتّحاد المتعلّقين من جهة الزمان، ومعناه أنّه شاك في نفس ما تيقّنه سابقاً بوصف وجوده السابق.

وعلى هذا فإلقاء الشك في الاستصحاب يرجع الى التعبّد ببقاء المتيقّن في السابق من غير تعرّض لحال حدوثه. وإلغاؤه في القاعدة يرجع الى التعبّد بحدوث ما تيقّنه سابقاً من غير تعرّض لبقائه واختلاف مؤدّي القاعدتين وإن لم يمنع من إرادتها من كلام واحد بأن يقول: «وإذا حصل شك بعد يقين فلا عبرة به سواء تعلّق بحدوثه أم ببقائه والحكم بالبقاء في الثاني وبالحدوث في الأول» لكنّه مانع من أرادتها من مثل قوله: «فليمض على يقينه» فإنّ المضي على اليقين في الاستصحاب يغاير المضي عليه في القاعدة فإنّه فيه يرجع الى الحكم بعدالته بقاءاً، وفيها يرجع الى الحكم بعدالته حدوثاً من دون تعرّض لما بعده، وإرادة كلا المعنيين من اللفظ الواحد ممتنع.

ثم إنّه (ره) أورد على نفسه بأنّ المضي على اليقين معناه عدم التوقّف لأجل الشك وفرض الشك كعدمه، وهذا يختلف تطبيقاً باختلاف متعلّق الشك، فإن تعلّق الشك بالحدوث، فالغاؤه يرجع الى الحكم بالحدوث، وإن تعلّق بالبقاء، فالغاؤه يرجع الى الحكم بالبقاء، فلا تعدّد في معنى المضي وإنّما التعدّد في المصداق.

وأجاب عنه بجواب لا تخلو عبارته من إجمال والذي نستظهره منها هو: إنّ ظاهر النصوص اتّحاد متعلّق اليقين والشك، وإنّ الشك لا بدّ وأن يكون متعلّقاً بما تعلّق به اليقين.

وعليه ففي مقام الحكم إما أن يلاحظ الحاكم الشك المتعلّق بما تعلّق به اليقين مجرداً عن الزمان فالمضي عليه عبارة عن الحكم باستمرار المتيقّن، وأما أن يلاحظه مقيّداً بزمان اليقين فالمضي عليه عبارة ←

....

←عن الحكم بحدوث المتيقّن، ولا يمكنه أن يلحظه مقيّداً ومجرداً، فليس مراده من عدم تعدّد فرد اليقين والشك عدم تعدّده في الخارج، فإنّه مما يكذّبه الوجدان خصوصاً إن لوحظ ذلك بالنسبة الى سخصين فكان الشك في الحدوث حاصلاً عند غير من حصل عنده الشك في البقاء، بل مراده عدم التعدّد في مقام الحكم والتعبّد وإن الحاكم إما أن يلحظ الشك مجرداً أو مقيّداً، فقوله (قده): «والشك ليس له هنا فردان» يقصد به ليس له في مقام الحكم، لا في الواقع كما حملت عليه عبارته ووجّهت ببعض التوجيهات المردودة، فراجع تقريرات الكاظمي.

وما أفاده الشيخ (ره) بهذا التقريب قابل للمناقشة، وذلك لما تقدّم من أنّ وحدة متعلّق اليقين والشك تتحقّق بتقيّد متعلّق الشك بكل ما هو مقوّم لمتعلّق اليقين وهو ما كان له اضافة اليه وارتباط به فيصدق عند ذلك حقيقة الشك في نفس ما تعلّق به اليقين.

ومن الواضح أنّ الزمان ليس من مقومات متعلّق اليقين إذ لا اضافة له بالنسبة اليه بل هو ظرف لتحقّقه، فاليقين يتعلّق بذات العدالة، فوحدة متعلّق الشك مع متعلّق اليقين لا تقتضي أكثر من تعلّق الشك بذات العدالة مع قطع النظر عن الزمان السابق أو اللاحق. فلا مقتضى للحاظه مجرداً أو مقيّداً بالزمان حتى يتأتّى المحذور السابق، فإذا تعلّق الشك بالعدالة حدوثاً أو بقاءاً، يصدق حقيقة قول القائل: «اذا تيقّنت بشيء وشككت فيه».

وعليه فإطلاق الدليل يمكن أن يكون شاملاً لكلا الموردين.

وتحقيق الحال في أصل المسألة أن يقال: إنّ الملحوظ في قاعدة اليقين ـ بحسب اصطلاح الاعلام ـ وإن كان هو الحدوث لكن من المعلوم أنّ ذلك بلحاظ ترتيب الأثر بقاء وفي حال الشك ولذا لو لم يكن للأمر المتيقّن الحدوث أثر شرعي بقاء فلا جدوى في التعبّد بالحدوث بل يكون لغواً.

وإذا فرض أنّ محل البحث هو مورد ترتّب الأثر بقاء ، كما لو تحقّق الطلاق في حضور من يقطع بعدالته ثم بعد مدة شك في عدالته حال الطلاق، فإنّ ثبوت العدالة في حال الطلاق له أثر بقاء وفي حال الشك وهو زوال الزوجية فعلاً بخلاف ما لو لم يكن عادلاً فإنّ أثره بقاء الزوجية بالفعل، وهكذا لو تيقّن بأداء الصلاة الصحيحة وترتّب عليه جواز الاكتفاء بها، ثم شك بعد ذلك في صحة صلاته، فإنّ لصحة الصلاة في ظرفها أثراً بالفعل وهو جواز الاكتفاء بها في مقام الامتثال ـ أمكن أن يقال: بأنّ الأثر الشرعي يشك في بقائه فعلاً بعد اليقين بحدوثه وشكّه في البقاء وإن كان مصحوباً بالشك في الحدوث لكون المفروض سراية الشك الى الحدوث ـ إلّا أنّ ذلك لا يمنع من صدق الشك في البقاء.

نعم موضوع الأثر قد لا يكون له بقاء كمثال الصلاة أو يكون له ولكن أثره الشرعي بالمشكوك أثر الحدوث لا أثر البقاء كمثال الطلاق.

إلّا أنّ هذا ليس بمهم بعد أن كان الأثر مشكوك البقاء في جميع الفروض. ←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

← وإذا كان الأمر بالنسبة الى الأثر كذلك أمكن أن يقال بتطبيق الأخبار المتضمنة للتعبّد بالبقاء على الأثر نفسه، فهو متيقّن الحدوث سابقاً، ويشك في بقائه فعلاً، فيكون مشمولاً للتعبّد بالبقاء مع غضّ النظر عن حدوثه.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ الاخبار تتضمّن التعبّد بالمشكوك في ظرف الشك إذا كان مسبوقاً باليقين، وهي بذلك كما تنطبق على موارد الاستصحاب تنطبق على موارد قاعدة اليقين بالبيان الذي عرفته فإنّ الأثر متعلّق للشك بالفعل بعد أن كان متعلّقاً لليقين فتتكفّل الأخبار التعبّد به.

نعم لا تشمل الموارد التي لا يكون الأثر مقارناً لحدوث الموضوع بل يكون متأخّراً عنه وجوداً كما لو فرض أنّ عدالة زيد يوم الجمعة موضوع لوجوب التصدّق يوم الأربعاء، فإنّه إذا شك يوم الاربعاء في عدالة زيد يوم الجمعة بعد أن كان متيقّناً بها، فليس لديه شك في بقاء وجوب التصدّق بل في حدوثه ولا يكون التعبّد به تعبّداً بالبقاء.

ولكن مثل هذا المورد نادر الوقوع فلا يضرّ الالتزام بخروجه.

هذا مع أنّه بناء على جريان الاستصحاب في الحكم التطبيقي، يمكن أن يلتزم بنظيره هنا فإنّه باليقين سابقاً بالعدالة يوم الجمعة حصل لديه يقين بالوجوب التعليقي للتصدّق، فيشك يوم الاربعاء في العدالة، يحصل لديه الشك في بقاء الوجوب التعليقي فيصحّ التعبّد به، كما يتعبّد به في موارد الاستصحاب، ويصل الى مرحلة الفعلية عند حصول المعلّق عليه.

وجمله القول: إنّه لا إشكال في شمول الأخبار لموارد قاعدة اليقين مع الاستصحاب لا من ناحية الموضوع وهو الشك ولا من ناحية الحكم وهو التعبّد بالبقاء، إذ عرفت تعلّق الشك في موارد القاعدة بالبقاء، كموارد الاستصحاب، كما أنّ التعبّد فيها يمكن أن يكون بالبقاء من دون تعرّض لحال الحدوث فلا يلزم اجتماع لحاظين ونحو ذلك.

هذا، ولا يخفىٰ عليك أنّ المعتبر في موارد قاعدة اليقين هو اليقين السابق والشك اللاحق بحيث لا يجمع الوصفان في زمان واحد.

وعلى هذا فقد يشكل شمول الأخبار لتلك الموارد بان ظاهر الأخبار ثبوت اليقين الفعلي كسائر الموضوعات المأخوذة في الأحكام فإنّ دليلها ظاهر في موضوعية الوجود الفعلي للحكم، فقوله (ع): «لا ينقض اليقين بالشك» ظاهر في أخذ فعليّة اليقين كالشك في حرمة النقض وهذا يختص بموارد الاستصحاب لوجود اليقين الفعلي بالحدوث والشك الفعلي في البقاء.

والجواب عن هذا الاشكال: إنّ ظاهر الاخبار أنّ المعتبر هو اليقين السابق بالشيء والشك اللاحق به سواء كان الشك متعلّقاً بالبقاء خاصّة أو سارياً الى الحدوث، فيعتبر أن يسبق اليقين الشك زماناً فلا عبرة باليقين المتأخّر عن الشك أو المقارن له حتى في موارد الاستصحاب، ومقتضى ذلك اختصاص ـ

....

←الاستصحاب بموارد يكون اليمين بالحدوث فيها سابقاً على السك في البقاء، فيكون الأخبار دالّة على قاعدة عامة وهي إلغاء الشك المتأخّر عن اليقين وهذه القاعدة ليست بقاعدة اليقين بالمعنى المصطلح عليه الراجع الى التعبّد بالحدوث لما عرفت من كون التعبّد بالبقاء. وليست بالاستصحاب بالمعنى المتداول لدى الأصحاب، بل هي شاملة لبعض موارد قاعدة اليقين والاستصحاب بمعناهما الاصطلاحي وموارد الأخبار لا تأبىٰ من الحمل على هذا المعنى لتحقّق اليقين السابق والشك اللاحق فيها. والقرينة على ما ادّعيناه من الظهور أمران:

أحدهما: التعبير في بعض نصوص الباب بقوله: «لأنك كنت على يقين» أو: «من كان على يقين فشك» فإنّ هذا التعبير صريح في كون الموضوع هو اليقين السابق لا اليقين الفعلي.

والآخر: إسناد النقض الى الشك، فإنّه ظاهر في فرض كون الشك مما يحتمل فيه أن يكون ناقضاً لليقين حتى يصحّ النهي عنه. ومن الواضح أنّ هذا إنّما يتأتّىٰ في الشك اللاحق لليقين لأنّه رافع لاستمرار اليقين وقاصم لوحدته الاستمرارية. وأما الشك المقارن لليقين فلا موهم لكونه ناقضاً كيف؟ والمفروض اجتماعهما في آن واحد، وبعبارة أُخرىٰ: إنّ اجتماع اليقين والشك لا يمكن تعقّله إلّا بتقيّد متعلّق اليقين بالزمان السابق فيتيقّن بالعدالة السابقة بما هي كذلك ويشك في العدالة الفعلية، ولا يخفىٰ أنّ الشك المزبور لا يتوهّم كونه ناقضاً لليقين المزبور لاختلاف المتعلّقين، وبواسطة ذلك نرفع اليد عن ظهور لفظ «اليقين» أو قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» في كون المدار على اليقين الفعلي قياساً على سائر الموضوعات.

والخلاصة: إنّ الأخبار ظاهرة في تقوّم التعبّد بسبق اليقين ولحوق الشك ولا صارف لظهورها في ذلك. ونتخلص بذلك عن اللجوء الى دعوى إرادة المتيقّن من لفظ اليقين التي يشكل تصويرها وإثباتها لأنّها متفرّعة على اعتبار اليقين الفعلي الذي لا يصحّ إسناد النقض عليه ـ فراجع ما تقدّم في صحيحة زرارة الأولى تعرف ـ.

ومن هنا يظهر اندفاع إشكال المعارضة بين القاعدة والاستصحاب الذي بنىٰ عليه الشيخ، فإنّه متفرّع عن اعتبار اليقين الفعلي في باب الاستصحاب فيتحقّق موضوعه بالفعل لليقين بالفعل بعدم عدالته في الزمان السابق على اليقين به مع تحقّق موضوع القاعدة كما هو المفروض فيتعارضان.

أما على ما اخترناه من اعتبار اليقين السابق في الاستصحاب والشك الذي يتوهّم نقضه به فلا موضوع له لأنّ انتقاض اليقين السابق بالشك يتقوّم باتّصال زمان اليقين بزمان الشك، والمفروض عدمه لتخلّل اليقين بالعدالة بينهما، فيكون ناقضاً لليقين السابق بعدم العدالة، فلا يكون الشك الفعلي ناقضاً لليقين الأسبق بعدم العدالة بل يكون ناقضاً لليقين بالعدالة فيكون المورد من موارد قاعدة اليقين فقط. نعم الشك الفعلي يجتمع مع اليقين الفعلي بعدم عدالة زيد سابقاً، ولكن عرفت أنّه ليس موضوع←

....

←الاستصحاب.

ويتّضح من مجموع ما ذكرناه: أنّه لا اشكال على ما قرّرناه من دلالة الأخبار على القاعدتين بالشكل الذي عرفته لا من ناحية الثبوت ولا من ناحية الاثبات.

وهذا الوجه لم يعهد من أحد الالتزام به بل التنبّه اليه، فتدبّره فإنّه بالتدبّر حقيق.

ثم إنّـه قد يشكـل ما قرّرنـاه بأنّـه يقتضي سدّ باب الاستصحاب في كثـير من موارد الشبهات الحكمية بالنسبة الى المجتهد، بيان ذلك: إنّ سيرة المجتهدين قائمة على إجراء الاستصحاب عند الشك في سعة الحكم الكلّيّ الإلهي وضيقه سواء تعلّق الحكم به أم بمقلّديه كما لو شك في بقاء نُجاسة الماء المتعيّن اذا زال تغيّره من قبل نفسه، أو شك في استمرار خيار الغبن أو فوريّته، ونحو ذلك، من غير فرق بين أن يكـون موضـوع الحكم فعليّاً كما لو كان لديه ماء متغـيّر أو لم يكن فعليّاً بل فرضياً، فإنّـه يُجري الاستصحاب ويفتي على طبقه بالفعل، ويعمل به مقلّدوه، ولو لم يحصل لديهم يقين وسك في ظرفه.

وقد وجّه ذلك بأن يقينه وشكّه بمنزلة يقينهم وشكّهم وهذا التنزيل تقتضيه أدلّة الافتاء.

وقد تعرّضنا لبيان الاشكال وحلّه ـ بصورة مفصّلة ـ في أوّل مبحث القطع.

ولا يخفىٰ أنّ هذا يبتني على فرض موضوع الاستصحاب هو اليقين الفعلي فإنّ المجتهد يحصل لديه يقين بالفعل بنجاسة الماء عند تغيّره وشك في بقائها على تقدير زوال التغيّر، فهو يُجري الاستصحاب بلحاظ حالة التغيّر وزوالها.

وأما بناء على اعتبار اليقين السابق والسك اللاحق، فيشكل الأمر في متل هذه الاستصحابات، لعدم الترتّب الزماني بين اليقين والشك بالنسبة الى المجتهد، بل اليقين والشك يحصلان دفعة بل قد يتقدّم الشك على اليقين، وأما المقلّد فالمفروض أنّه غافل عن هذه الخصوصيات. فكيف يفتي المجتهد له بل لنفسه بنجاسة الماء المتغيّر إذا زال عنه التغيّر استناداً الى الاستصحاب؟ مع عدم تحقّق موضوعه لا عنده ولا عند مقلّده.

وهذا الاشكال لا محيص عنه ولكنه لا يختص بالمبنى الذي قرّبناه بل يعمّ المبنىٰ الآخر، فلا يصح إجراء الاستصحاب بالنسبة الى الحكم الكلّي إذا لم يتحقّق موضوعه بالفعل حتى على الالتزام بأنّ موضوع الاستصحاب هو اليقين الفعلي بالحدوث والشك في البقاء لوجوه:

الأول: إنّ اليقين بالحكم على تقدير حصول موضوعه كاليقين بالخيار على تقدير تحقّق البيع الغبني، مرجعه في الحقيقة الى اليقين الفعلي بالملازمة بين الموضوع والحكم، وأما الحكم فليس بمتيقّن بالفعل لا بوجوده المطلق ولا بوجوده الخاص المقيّد بالموضوع، إذ قد لا يحصل الموضوع بل قد يكون ممتنعاً ـ كما في مثـل: لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا ـ فكيف يكون الحكم متيقّناً؟ والملازمة ليست مجرىٰ الاستصحاب لأنّها غير مشكوكة البقاء وإنّما الشك في سعة اللازم ـ وهو الحكم ـ وضيقه، مع أنّها ليست←

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الوجه الأول: ما أفاده المحقق النائيني ـ كما في تقريرات الكاظمي ـ من: ان في الاستصحاب والقاعدة جهات اربعة: جهة اليقين. وجهة المتيقن. وجهة النقض. وجهة الحكم. ولا يمكن الجمع بين القاعدتين في اللحاظ من جميع

← بأمر شرعي.

الثاني: إنّ الحكم الاستصحابي كسائر الأحكام له مقام جعل ومقام فعلية. والأول: متحقّق بإنشائه، والثاني: يتحقّق بفعلية موضوعه وهو اليقين والشك، ومقتضى ذلك أنّه لو حصل اليقين والشك لزم أن يكون الحكم الاستصحابي فعلياً، وبعبارة أُخرىٰ: إنّ الاستصحاب في مقام تطبيقه يلزم أن يكون فعلياً.

وعليه نقول: إنّ مؤدّىٰ الاستصحاب هو استمرار الحكم الثابت، ومن الواضح أنّ فعلية الاستمرار فرع فعلية الحدوث، ففي ظرف تطبيق المجتهد الاستصحاب لتحقّق موضوعه لديه لا يكون الحكم فعلياً إذ لا معنى للحكم الفعلي بالاستمرار فلا معنى لفعلية الاستصحاب، وفي الظرف القابل للاستمرار قد يكون المجتهد غافلاً بل قد يكون ميتاً فلا يقين ولاشك حينئذٍ، فلا يصحّ جريان الاستصحاب.

الثالث: إنّ الاستصحاب يعتبر في تطبيقه الاستمراري استمرار موضوعه أعني: اليقين والشك ـ فلا يكفي حدوثهما في إجراء الاستصحاب الى الأبد، وعليه يقال: إنّ اليقين والشك الحاصلين للمجتهد عند تصدّيه للاستنباط إما أن لا يستمر الى ظرف فعلية الحكم أو يكونا مستمرين. وعلى كلا التقديرين لا جدوىٰ في الاستصحاب الفعلي.

أما على الأول: فواضح لأنّ انتقاض اليقين والشك في ظرف العمل يستلزم انتفاء الحكم الاستصحابي حينئذٍ ويكون الحكم الاستصحابي السابق لغواً محضاً سواء كان دليل الاستصحاب يتصدّى لجعل المنجزية والمعذرية أو يتصدّى لجعل الحكم المماثل، اذ لا معنى للتنجيز السابق للحكم الذي يرتفع في ظرف العمل ومثله الحكم المماثل السابق لأنّه بلحاظ الطريقية الى الواقع. فيكون المورد من قبيل جعل الحكم الفعلي قبل ظرف العمل ثم رفعه في ظرف العمل. فانّ ذلك لغو محض.

وأما على الثاني: فلا مقتضي لاجراء الاستصحاب من حين حدوث اليقين والشك بل يجري في ظرف العمل، لعدم الفائدة في أجراءه السابق. وبعبارة مختصرة: إنّه لا أثر عملي للتنجيز السابق على ظرف العمل، بل المدار على ظرفه فأما أن يكون موضوع الحكم الظاهري متحقّقاً فهو أو غير متحقّق فيتعبّد به على الأول دون الثاني.

وبهذه الوجوه: تعرف أنّ إشكال امتناع المجتهد عن إجراء الاستصحاب في موارد عدم فعلية الموضوع لا يختصّ بالمبنىٰ الذي قرّبناه بل يعم المبنىٰ المشهور المعروف، فالتفت.

وعلى هذا فلا نرىٰ وجهاً صالحاً لرفع اليد عن ظهور النصوص فيما عرفت وهو سبحانه وليّ التسديد في القول والعمل.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الجهات.

امّا من جهة اليقين، فلأن اليقين في باب الاستصحاب ملحوظ بما هو طريق وكاشف عن المتيقن، وفي القاعدة ملحوظ من حيث نفسه لبطلان كاشفيته بعد تبدله بالشك.

واما من جهة المتيقن، فلان المتيقن في الاستصحاب لابد وان يكون معرىً عن الزمان غير مقيد به، وفي القاعدة لابد وان يكون مقيداً به.

وامّا من جهة النقض، فلأن نقض اليقين في الاستصحاب باعتبار ما يقتضيه اليقين من الجري العملي على طبق المتيقن، وفي القاعدة باعتبار نفس اليقين.

وامّـا من جهة الحكم، فلأن الحكم المجعول في القاعدة انما هو البناء العملي على ثبوت المتيقن في زمان اليقين، وفي الاستصحاب هو البناء العملي على ثبوت المتيقن في زمان الشك.

فالقاعدة تباين الاستصحاب من كل جهة من الجهات الأربعة، فلا يمكن ان تعمها أخبار الباب[1].

ولكن ما ذكره (قدس سره) غير تام بشقوقه الأربعة:

امّا الشق الأول: فلأن لحاظ اليقين في القاعدة بما هو صفة لا بما هو طريق بخلافه في الاستصحاب، اذا كان لأجل عدم اليقين الفعلي في القاعدة حال التعبد، فلا كاشفية له ووجود اليقين الفعلي في الاستصحاب فيرد عليه:

أولاً: ان الملحوظ في القاعدة هو اليقين الذي كان سابقا، وهو كما كان يشتمل على جهة الصفتية كذلك كان مشتملا على جهة الطريقية والكاشفية، فيمكن حينئذ لحاظه بهذه الجهة ـ أعني: جهة الطريقية ـ كما ادعى لحاظه بجهة

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٥٨٩ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصفتية.

وثانيا: ان مقام الجعل والانشاء لا يرتبط بمقام فعلية المجعول، فالجاعل في مقام الجعل انما يلاحظ مفهوم اليقين لا واقعه ووجوده ـ اذ قد لا يكون هناك يقين اصلا حال الجعل ـ، وهو ـ أعني: مفهوم اليقين ـ يشتمل على الخصوصيتين خصوصية الصفتية وخصوصية الطريقية، فيمكن لحاظه حينئذ بخصوصية الطريقية.

وفي مقام الخارج والمجعول، وان كانت الطريقة غير ثابتة لعدم اليقين الفعلي، الا انه أجنبي عن مقام الجعل ولحاظ الجاعل، والا فلا يمكن اخذه بما هو صفة ايضا لعدم ثبوت الصفتية لاجل عدم اليقين. فما ذكره (قدس سره) خلط بين مقام الجعل ومقام المجعول.

وامّا الشق الثاني: فلان أخذ الزمان في المتيقن في القاعدة وعدم أخذه والغائه في الاستصحاب.

ان كان لأجل تقوم الشك في البقاء الذي هو ملاك الاستصحاب بالغاء الـزمان، والشك في الحدوث الذي هو ملاك القاعدة بملاحظته. فذلك يمكن استفادته من اطلاق الشك، فيراد الأعم من الشك في البقاء والشك في الحدوث، بلا احتياج للحاظ الزمان وعدمه، فلا حاجة الى أخذ هذا القيد.

وان كان لأجـــل توقف صدق النقض في الاستصحـــاب على الغـاء خصوصية الزمان، لأنه مع لحاظها يكون المشكوك مبايناً للمتيقن، فلا يصدق النقض، لأنه مبني على تحقق الاتحاد بينهما. فهو ممنوع كما ستعرفه قريبا ـ عند بيان ما أفاده المحقق الخراساني ـ، من عدم تأثير اعتبار الزمان في صدق النقض، وانه لا يحتاج فيه الى الغاء الزمان. فانتظر.

وامّا الشق الثالث: فلأنه..

ان كان المراد من كون النقض في باب الاستصحاب مستنداً الى اليقين

بلحاظ الجري العملي على طبق المتيقن، ان النقض حقيقة مستند الى المتيقن، واليقين قد لوحظ مرآةً له.

فهذا خلاف ما التزم به (قدس سره) من كون النقض في هذا الباب مسنداً الى نفس اليقين دون المتيقن.

وان كان المراد من اسناد النقض الى اليقين في باب الاستصحاب لا محصل له ولا معنى الا بلحاظ الاثر العملي والجري العملي على طبقه، من جهة انه لا معنى لجعل الشارع لليقين تكوينيا، وانما هو جعل تعبدي، والجعل التعبدي انما يكون بلحاظ الجري العملي على طبق المجعول، كما هو شأن جميع المجعولات والاعتبارات الشرعية، فلو لم يكن للجعل أثر عملي فلا معنى له ولا محصل.

فهذا الامر مما تشترك فيه القاعدة والاستصحاب، لأن الملاك في اعتبار الجري العملي في جعل اليقين في باب الاستصحاب، متحقق بالنسبة الى جعل اليقين في القاعدة، وهو ما تسالم عليه الكل من ان كل جعل واعتبار شرعي لابد وان يكون بلحاظ ما يترتب عليه من الآثار العملية، والا فلا معنى له، فلا معنى لجعل الشارع ملكية زيد للقمر او النجوم ـ مثلاً ـ.

وان كان المراد من اعتبار الجري العملي في الاستصحاب هو كون السر في توقف صدق النقض على ذلك، باعتبار انه مع لحاظ كل من الشك واليقين مستقلا لا يكون لاحدهما ارتباط مع الآخر، لأن الشك متعلق بالبقاء واليقين بالحدوث، فيتوقف صدق النقض على ملاحظة ما يقتضيه السابق من الجري العملي في الآن اللاحق، فمع الشك وعدم العمل على طبق الحالة السابقة في حاله يكون ذلك نقضا لليقين السابق، لإقتضائه الجري العملي لاحقا، فعدم النقض حينئذ يكون بلحاظ الجري العملي. وهذا بخلاف القاعدة، لأن الشك تعلق بما تعلق به اليقين حدوثا، فلا يحتاج في صدق النقض الى اعتبار الجري

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العملي الذي هو مقتضى اليقين السابق.

فيرد عليه: انه قد حققنا في محله ان صدق النقض لا يحتاج الى أكثر من نحو ارتباط بين متعلق الشك واليقين، والا فاليقين السابق لا يقتضي الجري العملي الا في حال تحققه وهو حال الحدوث. امّا في حال الشك، فهو لا يقتضي الجري العملي على طبق المتيقن السابق كما لا يخفى.

وامّا الشق الرابع: فلأنه من الممكن استفادة الحكم بالبقاء والحكم بالحدوث من اطلاق النهي عن النقض والغاء الشك، فانه يشمل الشك في الحدوث والشك في البقاء، ويختلف بحسب الشك، فان كان الشك في الحدوث فالالغاء عبارة عن الحكم بالحدوث. وان كان في البقاء فهو عبارة عن الحكم به.

الوجه الثاني: ما أفاده المحقق الخراساني في حاشيته على الرسائل ومحصله: انه بعد لحاظ اتحاد متعلقي الشك واليقين ـ لتوقف صدق النقض والابقاء على ذلك ـ لابد من الغاء خصوصية الزمان في الاستصحاب، وحينئذ ففي الاستصحاب يلحظ المتيقن بدون الزمان، وفي القاعدة يلحظ المتيقن مع الزمان فاللحاظان في القاعدتين مختلفان، وبذلك يختلف المؤدى في إحداهما عن المؤدى في الأُخرى. وحينئذ..

فان أُفيد هذان المؤديان بمفهوم اسمي يعمهما، بحيث يكشف عن اللحاظين المذكورين ـ كما اذا قيل: «لا تنقض اليقين بالشك الذي له تعلق بما تعلق به اليقين» ـ فهو. والا فلا يمكن اداء هذين المؤدين بمعنى حرفي لا يكاد يراد منه إلا احدهما، لعدم امكان اجتماع اللحاظين المتنافيين في انشاءٍ واحد.

ولا يخفى ان أخبار الباب كذلك، اذ ليس فيها مفهوم إسمي يعم المؤديين بلحاظهما المتنافيين، فلا يستفاد منها إلا الاستصحاب[1].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. حاشية فرائد الاصول/٢٣٣ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ويرد عليه:

اولا: انه لا وجه للحاظ المتيقن بدون الزمان في الاستصحاب، بل لا يعتبر سوى تعلق الشك بفعلية الشيء على حد تعلق اليقين به الملازم لصدق الشك في البقاء ـ كما ستعرفه ـ لا ان يؤخذ الزمان في متعلق احدهما لا أنه يلحظ عدم الزمان.

وثانيا: انه على تقدير اعتبار هذين اللحاظين في القاعدتين، فالحاكم حين انشائه الحكم وجعله اياه امّا ان يجتمع في نفسه هذان اللحاظان او لا يجتمعا وبعبارة اخرى: اما ان يلحظ المتيقن باللحاظين او لا والثاني خلف، لأن المفروض اعتبارهما والأول لا يحتاج في الدلالة عليه في مقام الاثبات الى وجود مفهوم إسمي، بل يكتفي فيه بالقرينة الحالية او بعض خصوصيات الكلام، كاسناد النقض وشبهه.

وبعد كل هذا نقول: الحق هو امتناع استفادة كلتا القاعدتين من الأخبار لوجوه:

الأول: ان القطع واليقين حين يتعلق بشيء، فهل يتعلق به بذاته الملازم للزمان، او انه يتعلق به بما هو مقيد بالزمان، بمعنى انه يتعلق بالحصة الخاصة منه، وهي المقيدة بالزمان الخاص؟. لا ينبغي الاشكال في انه يتعلق بذات الشيء مع عدم ملاحظة الزمان ـ وان لازم الزمان ـ، بل كثيراً ما يكون الزمان مغفولا عنه. وهذا أمر عرفي وجداني لا يحتاج في اثباته الى إقامة برهان.

ثم اذا تعلق اليقين في زمان مّا كيوم الجمعة بفعلية شيء كعدالة زيد..

فقد يحصل الشك في يوم السبت في فعلية ذلك الشيء ـ أعني: العدالة ـ من دون لحاظ الزمان، بل كان تعلقه به على حد تعلق اليقين ـ أعني: بذات العدالة بلا تقيد بالزمان ـ، فيلزمه كونه شكا في البقاء.

وقد يتعلق الشك بذلك الشيء حدوثاً، بمعنى انه يتعلق بالعدالة التي

تعلق بها اليقين، فلابد حينئذ من لحاظ الزمان في متعلقه، لأن المفروض اخذ الزمان السابق ـ وهو زمان اليقين ـ في متعلق الشك، فانه متعلق بفعلية العدالة في يوم الجمعة. وبهذا الاعتبار يكون الشك شكا في الحدوث.

فالشك تارة يتعلق بما تعلق به اليقين سابقا بلا لحاظ الزمان فيه، بل انما يتعلق بفعلية الشيء كما تعلق بها اليقين. واخرى يتعلق به بلحاظه.

والأول: مورد للاستصحاب. والثاني مورد القاعدة.

ولا يخفى ان سنخ ارتباط الأول مع اليقين يختلف عن سنخ ارتباط الثاني، نظير ارتباط الاوصاف بالذوات، فالضرب ـ مثلا ـ الصادر من زيد يختلف ارتباطه بزيد سنخا عن ارتباط الضرب الواقع عليه به، فان الأول يرتبط به بنحو الصدور، والثاني بنحو الوقوع عليه.

فارتباط الشك مع اليقين السابق المتعلق بذات الشيء اذا كان متعلقا بفعلية الشيء بلا لحاظ الزمان، يختلف سنخا عن ارتباط الشك معه اذا كان متعلقا بفعليته بلحاظ الزمان السابق فيه. وهذا مما لا اشكال فيه ايضا.

وعليه، فاذا كان في الدليل المتكفل لالغاء الشك مفهوم إسمي يعبّر به عن ارتباط الشك باليقين ـ كما اذا قيل: لا تنقض اليقين بالشك المرتبط به ـ، كان ذلك الدليل متكفلا لأداء القاعدتين بلا اشكال، لأن المفهوم الإسمي باطلاقه يعم نحوي الارتباط وسنخيه.

واما اذا لم يكن فيه مفهوم إسمي، بل دلل على ارتباط الشك باليقين بواقع الارتباطّ الذي هو معنى حرفي، وهو النسبة ـ مثلا ـ، كان الدليل متكفلا لإحدى القاعدتين، لأنه لا يمكن لحاظ الشك حينئذ بكلا الارتباطين حينئذ، بل لابد من لحاظه باحدهما اما بالأول او بالثاني، فيكون متكفلا لاحد القاعدتين بحسب الارتباط الملحوظ في الشك، لأن واقع الارتباط سنخ وجود فلا يصلح للانطباق على انحائه، بل يختص بنحو واحد يوجد به ـ كما قرر ذلك في بيان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المعنى الحرفي ـ، فالتعبير عن الضرب المرتبط بزيد ارتباط الصدور والضرب المرتبط به ارتباط الوقوع عليه انما يصح معا اذا عبّر عن الارتباط بمفهومه الإسمي، كما اذا قيل: «الضرب المرتبط بزيد». امّا اذا دلل عليه بواقعه، وهو النسبة، كما اذا قيل: «ضرب زيد»، فلا يشمل كلا الضربين، بل يشمل احدهما بحسب ما هو الملحوظ من الارتباط الصدوري او الوقوعي.

والذي ينبغي ان يعلم: ان الأمر الذي يرتكز عليه ما ذكر هو عدم لحاظ الـزمان في متعلق اليقين في قاعدة اليقين، وانه متعلق بذات الشيء بلا لحاظ الزمان اصلا، والا فمع لحاظ الزمان كان ارتباط الشكين به بسنخ واحد، لأن كلا منهـما تعلق بما تعلق به اليقين، فارتباطهما باليقين بسنخ واحد كارتباط الشك باليقـين بعـدالة زيد واليقين بعدالة عمرو، فيمكن اداء هذا الارتباط بواقعه. ولكنـك عرفت ان متعلق اليقين هو الذات بلا لحاظ الزمان. فاليقين في كلتا القاعدتين سنخ واحد لا سنخان.

وبـالجملة: فوحدة سنخية اليقين تستلزم تعدد سنخية الارتباط، وتعدد سنخيته تستلزم وحدة سنخية الارتباط. وقد عرفت ان التحقيق وحدة سنخية اليقين.

واذا تقرر انه لابد من لحاظ الدليل المتكفل للحكم. فان كان التعبير فيه عن الارتباط بمفهوم إسمي، كان متكفلاً لأداء القاعدتين. وان كان بواقعه الذي هو معنى حرفي تكفل اداء احداهما، فلابد من ملاحظة اخبار الباب، وان التعبير فيهـا عن ارتباط الشك باليقين هل هو بمفهومه الإسمي او بمعناه الحرفي؟، فنقول: ان اخبار الباب من قبيل الثاني، فان ارتباط الشك باليقين فيها انما هو بواقعه، اذ ليس فيها مفهوم إسمي يكشف عنه، فتمتنع استفادة كلتا القاعدتين منهـا، بل المستفاد هو خصوص الاستصحاب، لأنها واردة في موارده ـ أعني: الشك في البقاء ـ.

ودعوى: انه ليس في اخبار الباب في مقام الاثبات ما يدل على لحاظ ارتباط الشك باليقين بمفهومه الاسمى او الحرفي، لأنه مطلق، واستفادة اشتراط الارتباط انما كانت من اسناد النقض وتعلقه به، فيمكن ان يريد مطلق الارتباط، فيتمسك باطلاق الشك في اثبات ذلك.

مندفعة: بان ما ذكر من عدم الدلالة في مقام الاثبات على اخذ الارتباط باحد النحوين، وان كان تاما في نفسه، الا انه لا يجدي في التمسك باطلاق الشك، لأن التقييد دائر بين المتباينين. توضيح ذلك: انه اذا لوحظ عند الجعل مطلق الارتباط بين الشك واليقين، فلابد من لحاظه بمفهومه الاسمي، فحينئذ يحتاج الى وجود رابط يربطه مع اليقين والشك، كما هو شأن المفاهيم بعضها مع بعض، فانه لا ارتباط بينها الا بواقع الربط المعبر عنه بالوجود الرابط، وهو لحاظ هذا المفهوم مرتبطا بذلك الذي ليس له ما بازاء في الخارج، وهو المعبر عنه بالمعنى الحرفي. أما اذا لوحظ سنخ واحد من الارتباط، فلا يحتاج الى لحاظ مفهوم الارتباط الاسمي، بل يقيد اليقين والشك بواقع الارتباط.

فعلى الأول: يكون واقع الربط ملحوظا بين اليقين والشك والارتباط.

وعلى الثاني: يكون واقع الربط ملحوظا بين اليقين والشك فقط فيكون الربط جزئياً واقعاً اما على نحو الربط في الاستصحاب او في القاعدة.

فيدور الأمر حينئذ بين المتباينين، فيكون الكلام مجملاً بالنسبة الى مورد الشك، وهو غير الارتباط المعتبر في الاستصحاب، فالتفت وتدبر جيداً.

الثـاني: وهو الذي أشار اليه الشيخ في آخر كلامه ـ: قصور المقتضي للشمول، فانه بعد تسليم امكان ارادة كلتا القاعدتين من الاخبار ثبوتا، يقال: بان الاخبار ظاهرة في الاستصحاب دون القاعدة ومنصرفة اليه دون الأعم، وذلك لأن ظاهر القضايا في الأحكام ارادة الموضوع الفعلي منه، فاذا قيل ـ مثلا ـ: «اكرم العالم» فظاهره وجوب اكرام العالم الفعلي لا من كان عالما او يكون.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وعليه، فظاهر اليقين في الاخبار هو اليقين الفعلي كظهور الشك فيه، وذلك انها ينطبق على مورد الاستصحاب، لأن اليقين بالعدالة سابقا موجود حال الشك. بخلاف مورد القاعدة، فان اليقين ارتفع، وليس بموجود فعلا، لسراية الشك الى متعلقه بخصوصية الزمان، فتخصص الاخبار ظهوراً بالاستصحاب.

ومحصل الوجه: دعوى ظهور وانصراف الاخبار الى خصوص الاستصحاب.

الثالث ـ وهو الذي افاده الشيخ ـ: لزوم التعارض في مدلول الرواية، لأنه كما يكون لدينا يقين بوجود الحادث ـ كالعدالة ـ، كذلك يكون لدينا يقين بعـدمـه لإنه حادث والحادث مسبوق بالعدم، فالشك فيما تيقن به من وجود الحادث ينتسب الى فردين من اليقين ويعارضهما اليقين السابق بالعدالة واليقين الأسبق بعـدم العدالة، ومقتضى الاستصحاب عدم نقض اليقين بعدمها بهذا الشك والحكم بعدمها في زمان اليقين بها. ومقتضى القاعدة عدم نقض اليقين بالعدالة به والحكم بها في زمان اليقين بها. فيحصل التعارض بين القاعدتين، ولا يمكن ان يتكفـل دليل واحـد لأداء قاعـدتين متعارضتين، لأن جعل الحجية للمتعارضين بجعل واحد ممتنع.

هذا تمام الكلام في بيان امكان اداء القاعدتين بدليل واحد ثبوتا واثباتا ـ الذي سبق تحت عنوان الشرط الثاني ـ، وقد عرفت الامتناع اثباتا والتفصيل ثبوتا بين الدليل المتكفل للمفهوم الإسمي الدال على مطلق الارتباط والمتكفل للمعنى الحرفي الذي هو واقع الارتباط.

الثالث من شروط الأستصحاب ان يكون البقاء مشكوكا.

اما مع العلم به او بعدمه، فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب، سواء كان احراز البقاء او الارتفاع وجدانيا او تعبديا، كما اذا قام الدليل الاجتهادي على وفق الحالة السابقة او خلافها، وان كان قيامه غير رافع للشك الوجداني،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولكنه لا كلام في تقديمه على الاستصحاب.

وانما الكلام في انه ـ أعني: التقدم ـ باي نحو من الانحاء، هل هو من باب التخصيص. او التخصص. او الحكومة. او الورود؟. ولابد في بيان ذلك من بيان المراد بكل من هذه الأمور، وبيان الوجه في تقدم الدليل المتضمن لاحدها على الدليل المقابل له، كتقدم الحاكم على المحكوم ونحوه.

فالكلام يقع في جهات ثلاث:

الجهة الأولى: في بيان المراد من هذه الأمور:

فامّا التخصص، فهو خروج الفرد عن الموضوع العام حقيقة تكويناً وذاتا، كخروج الجاهل عن دليل: «اكرم العالم».

وامّـا التخصيص، فهـو كون الدليل متضمنا لعدم ترتب الحكم على بعض افراد العام الذي ثبت له الحكم بدليل آخر، كنسبة «لا تكرم زيداً العالم» الى: «اكرم العلماء».

وامّا الورود، فهو كون الدليل متضمنا لخروج هذا الفرد عن الموضوع العـام حقيقة، ولكن لا تكوينيا بل بواسطة التعبد الشرعي، فهو يشترك مع التخصص في الجهة الأولى ـ أعني: الخروج الحقيقي ـ، ولكنه يختلف عنه في الجهـة الثـانية ـ أعني: كونـه ببركـة التعبـد لا ذاتيا ـ، وذلك كنسبة الدليل الاجتهادي الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان العقلية، فانه بقيام الدليل في المورد يرتفع موضوع القاعدة وهو «لا بيان» فيه حقيقة لأنه بيان جزما، ولكن كونه بيانا كان بجعل الشارع، اذ لولا اعتباره له لما كان بيانا حقيقة.

وكون هذه الأمور بالمعنى الذي ذكرناه مما لا اشكال فيه ولا خلاف، وان كان قد يظهر من المحقق الخراساني في الكفاية ارادة معنى آخر من الورود[1].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/ ٣٢٩ـ٣٣٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كما سيتضح في بيان ما ذكره من الوجه في تقديم الدليل الوارد على المورود.

وامّا الحكومة، فقد وقع الكلام في بيان ضابطها وتعريفها.

والذي ذكره الشيخ في هذا المقام: ان معنى الحكومة ـ على ما سيجيء في باب التعادل والترجيح ـ ان يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم. او بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم. وحاصله: تنزيل شيء خارج عن موضوع دليل منزلة الموضوع في ترتيب احكامه عليه، او داخل في موضوع منزلة الخارج منه في عدم ترتيب احكامه عليه[1].

وامّا ما ذكره في مبحث التعادل والترجيح فهو: ان ضابط الحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الآخر ورافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض افراد موضوعه فيكون مبينا لمقدار مدلوله، مسوقا لبيان حاله مفرعاً عليه ـ يعني: إنه لولا الدليل المحكوم لكان الدليل الحاكم لغواً[2] ـ.

ولابد في بيان المراد من هذه العبارة من بيان ما تحتمله العبارة، وهو وجهان:

الأول: ان يراد ان الدليل الحاكم ما كان ناظراً الى الدليل الآخر في مقام دلالته على المراد، فيكون تارة مضيقاً لدائرة دلالته. واخرى موسعاً لها. كما اذا قال: «اكرم العلماء» ثم قال: «أعني: بالعلماء الفقهاء». فان الدليل الثاني ناظر الى مقام دلالة الدليل الأول ومضيق لها.

الثاني: ان يراد ان الدليل الحاكم ما كان ناظرا الى نفس الحكم مع قطع النظر عن دلالة الدليل عليه ومقدارها، فيكون النظر الى المدلول بذاته لا بما انه مدلول للدليل.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول/ ٤٠٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول/ ٤٣٢ ـ الطبعة الاولى.

فهل يراد من العبارة الوجه الأول ـ أعني كون الدليل ناظراً الى الدليل في مقام دلالته بتعبير، او المدلول بما هو مدلول بتعبير آخر ـ او الوجه الثاني، وهو كونه ناظراً الى المدلول بذاته من دون نظر الى دلالة الدليل عليه؟.

الظاهر من صدر العبارة ـ وهو ما ذكرناه ـ هو الأول. فان التعبير بالنظر الى الدليل وبيان حاله ورفع الحكم الثابت بالدليل ظاهر في كون النظر الى مقام الدلالة والاثبات والمدلول بما هو مدلول لا نفس المدلول وذاته، وان المنظور اليه هو الدليل، كما لا يخفى.

ولكن هناك امرين قد يدعى صلاحيتهما للقرينة على كون المراد بالعبارة المذكورة هو الوجه الثاني:

الأمر الأول: ما ذكره بعد هذا مثالاً للحكومة من حكومة الدليل الدال على أنه لا شك لكثير الشك على الأدلة المتكفلة لبيان احكام الشك، بتعليل ذلك ـ أعني: الحكومة ـ بانه لو فرض انه لم يرد من الشارع حكم المشكوك لم يكن مورد للدليل النافي لحكم الشك. فان التعليل بورود حكم المشكوك يظهر منه ان الدليل النافي ناظر الى نفس الأحكام الثابتة للشك ونفيها لا الى الدليل الدال عليها وتعيين مقدار دلالته، والا لكان الأولى التعليل بورود الأدلة على حكم الشك وكون النظر اليها.

الأمر الثاني: جعله الدليل الدال على التنزيل الموجب لتوسعة الموضوع من موارد الحكومة ـ كما هو صريح عبارته الأولى ـ، مع انه ناظر الى ثبوت الحكم للمنزَّل لا الى دلالة الدليل الآخر ـ كما سيتضح ـ.

إلا ان الأمر الأول لا يصلح للقرينة لعدم تماميته، وذلك لأن التنزيلات المتكفلة لتضييق دائرة الموضوع، سواء في الموضوعات التكوينية او الموضوعات الشرعية انما تصح فيها اذا كان للموضوع التكويني او الشرعي اثر مّا. فتنزيل: «زيد» منزلة الانسان انما يصح لو كان هناك اثر يترتب على الانسان والا لكان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لغواً. ومثله في الموضوعات الشرعية، فحين يقول ـ مثلا ـ: «الفقاع ليس بخمر» انما يصح لو كان للخمر اثر شرعي يترتب عليه، ومع عدمه يمتنع التنزيل للغويته.

وترتب الأثر الذي يكون التنزيل بلحاظه ليس هو ترتبه الواقعي ـ أعني: وجود الأثر وتحققه ـ، فان نفيه بالتنزيل ممتنع. وبعبارة اخرى: ان التنزيل لا يكون بلحاظ الأثر الثابت الموجود حقيقةً، وانما هو الترتب الاعتقادي باعتبار وجود المقتضي ظاهراً لذلك ـ أعني: لشمول الفرد ـ، فينشأ منه تخيل واعتقاد شمول الاثر لهذا الفرد لأنه من الموضوع، فيكون دليل التنزيل مانعا من تأثير المقتضي ومحدداً لشموله ومضيقا لدائرته، ومفيداً لكون هذا المقتضي الذي يتخيل انه مقتضٍ لشمول الحكم لهذا الفرد قاصراً عن ذلك، وان الشمول غير مراد جداً.

وهذا المقتضي في التكوينات عبارة عن العوارض الخارجية والصفات العارضة على الكائن الموجبة لترتب الحكم عليه.

وامّا في الشرعيات، فهو عبارة عن العمومات والمطلقات، فإنها هي التي تقتضي الشمول والاستغراق، فاذا كان دليل التنزيل ناظرا الى الاثر الاعتقادي الناشئ من اقتضاء الدليل العام او المطلق لشمول الفرد، فمفاده عرفا هو النظر الى نفس دلالة العام او المطلق بتضيق دائرة دلالته.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فان الدليل النافي للشك انما يتكفل تنزيل شك كثير الشك بمنزلة عدمه، فهو ينظر لدلالة العام الموضوع للحكم على شمول هذا الفرد، لأنه هو المقتضي للشمول، فيضيق مدلوله والمراد الجدي منه.

فاثبات نظر الدليل المتكفل لإلغاء الشك عرفاً الى أدلة احكام الشك، وبيان الجهة التي بها يرى العرف نظر هذا الدليل بمدلوله اللفظي الى تلك الأدلة في مقام دلالتها، يبتني على شيئين:

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

احدهما: كون التنزيل بلحاظ ترتب الأثر.

والآخر: كون الملحوظ في الأثر هو الأثر الاعتقادي التصوري الناشئ من وجود المقتضيات.

وهذا انما يتم في الدليل المتكفل للتضييق. اما المتكفل للتوسعة فلا يتم، لأنه يمكن ان يكون بلحاظ ترتيب الأثر الواقعي عليه، بان يكون بلحاظ ثبوت الحكم لهذا الفـرد واقعاً، بلا لحاظ التنزيل فلا يكون ناظرا الى دلالة الدليل المنْزل عليه، بل الى ثبوت الحكم لهذا الفرد.

وعلى كل فالأمر الأول لا يصلح للقرينة التي قد تدعى.

واما الأمر الثاني: فقد تقرب تماميته في نفسه: بان الدليل الثابت به توسعة موضوع الحكم لا يخلو في مقام اللبّ والواقع من احد احوال اربعة:

الحال الأول: ان يكون متكفلا لبيان فردية أمر حقيقة لعنوان مّا مأخوذ في موضوع الحكم الشرعي، كما لو كانت فرديته لذلك العنوان أمراً مجهولا لدى العرف، فيتكفل هذا الدليل كشفها.

ولعل قوله (ع): «الفقاع خمر إستصغره الناس»[١]. من هذا النحو، فانه بلسان بيان ان الفقاع فرد حقيقي للخمر وان لم يعدّه الناس من افراده لإستصغاره.

الحال الثاني[٢]: ان يكون بلسان فردية شيء ادعاء لا حقيقة، بان يدعى دخول هذا الشيء في جنس العنوان المأخوذ في موضوع الحكم مع دخوله فيه حقيقة، ثم يستعمل اللفظ الموضوع لذلك المعنون فيه ويكون الاستعمال حقيقيا، لأن التصرف في أمر عقلي وهو التطبيق لا في أمر لغوي وهو الاستعمال.

الحال الثالث: ان يكون متكفلا لبيان اعتبار شيء بانه ذلك العنوان التي

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٢٩٢ باب ٢٨ من ابواب الاشربة المحرمة حديث ١.

(٢) استشكل السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ في الدورة الثانية في مجرد الفرد الادعائي ولم يبين وجهه (منه عفي عنه).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ترتب عليه الحكم او منه، وصحة الاعتبار متوقفة على أن يكون الاثر مترتبا على الفـرد الاعتبـاري اما بخصوصه او مع الفرد الحقيقي، ومع عدم العلم بذلك يستكشف ترتب الاثر على الفرد الاعتباري بدلالة الاقتضاء بعد ورود دليل الاعتبار.

الحال الرابع: ان يكون متكفلا لتنزيل شيء منزلة آخر في ثبوت الحكم الثابت لذاك بلا بيان انه فرد حقيقي او ادعائي او اعتباري.

وليعلم ان هذه الأحوال تتأتى في دليل التضييق أيضا.

ولا يخفى ان الدليل على كل حال من الأحوال الثلاثة الأول ناظر الى الدليل المحكوم في مرحلة دلالته واثباته وللمدلول بما هو مدلول، لأنه يتكفل التـوسعـة في مدلـولـه، فانه بعد ان يكشف عن ان هذا الشيء فرد حقيقي للموضوع، او انه قد ادعى فرديته او اعتبره منه، يكون العنوان المأخوذ موضوعا في الدليل المحكوم اوسع دلالة، لأنه حينئذ يعم الفرد الحقيقي المغفول عنه او الادعائي او الاعتباري، فلا محالة يكون الدليل الوارد على احد هذه الانحاء الثلاثة ناظراً الى دلالة الدليل الآخر موسعا لها، لأن مفاده ان المراد من العنوان العام الأعم.

اما دليل التنزيل، فليس هو ناظراً الى الدليل المحكوم في مرحلة دلالته، بل الى المدلول بذاته، لأنه لا يتكفل سوى تنزيل هذا منزلة ذاك. والتنزيل انما يكـون في ثبوت الحكم له وبلحاظه، وهذا لا يوجب التوسعة في مدلول ذلك العنوان، فلا نظر الى مدلوله بما هو مدلول، فلا يكون مفاد دليله تعميم دلالة ذلك العنوان لهذا الفرد.

وبهذا تعرف خروج دليل التنزيل المتكفل لتوسعة موضوع الحكم عن مورد الحكومة بتفسير الشيخ، بناء على حمله على ما ذكر، مع ان صريح كلامه (قدس سره) عدّه من مواردها.

ولكنه لا يخفى ان دليل التنزيل ناظر عرفا بمدلوله اللفظي الى الدليل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الآخر في مقام دلالته، وذلك وان لم يكن ظاهراً في بعض الموارد ظهورا تاما، كما في: «الطواف في البيت صلاة»(١) ـ بناء على انه يتكفل التنزيل لا الاعتبار ـ، فانه ناظر بدوا الى ثبوت الحكم، وهو شرطية الطهارة للطواف مع قطع النظر عن دلالة دليل عليه، وهو لا يوجب التوسعة في مدلول: «لا صلاة الا بطهور»(٢) لأنه لا يتكفل ثبوت نفس ذلك الحكم المنشأ بالدليل المحكوم للطواف بل اثبات حكم آخر مماثل له، فهو غير ناظر الى دلالة الدليل المذكور على الحكم.

الا انه يظهر تماما في موارد أُخر كموارد قاعدة الفراغ ـ على ماسيجيء ـ، فان القاعدة تتكفل تنزيل هذا الفرد المشكوك منزلة المامور به، ويترتب عليه نفس الحكم المنشأ والمترتب على المأمور به لا حكم مماثل، لما ستعرفه في محله، فيكون ناظراً الى المدلول بما هو مدلول للدليل.

فنكتة الفرق بين المقامين: ان احدهما يكون التنزيل فيه بلحاظ ثبوت نفس الاثر المنشأ الثابت للعنوان الموضوع للحكم وذلك بجعل موضوع الحكم اعم من الفرد الحقيقي والفرد المنزل عليه، فيكون ناظراً الى الدليل، مثل المتكفل للتضييق بلحاظ نفي الاثر الذي يتخيل ثبوته بالدليل. وان الآخر يكون التنزيل بلحاظ ثبوت أثر مماثل لذاك، فيكون ناظراً الى المدلول بذاته بدواً.

وبالجملة: لا فرق بين دليل التنزيل المتكفل للتضييق والمتكفل للتوسعة في كون كل منهما ناظراً الى الدليل والمدلول بما هو مدلول.

ولكن تعليل هذا الظهور العرفي في الدليل المتكفل للتضييق واضح كما عرفت. وقد لا يتضح تعليله فيما تكفل التوسعة من الأدلة.

وعلى تقدير انه لم يكن ناظراً الى الدليل، فهو غير مهم في المقام ومحط

---

(١) عوالي اللئالي ٢/١٦٣ حديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة ١/٢٥٦ باب ١ من ابواب الوضوء حديث ١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الكلام من بيان ضابط الحكومة وتحديد معناها، لأنه لا اشكال في الأخذ به مع الدليل الآخر لعدم التنافي ظاهرا بينهما، فسواء كان من موارد الحكومة او لم يكن فهو مأخوذ به. وانما المهم هو الدليل المتكفل للتضييق، لمنافاته ظاهراً مع الدليل الآخر، ولاجل ذلك كان ضبط الحكومة وخصوصياتها بلحاظه والنظر اليه.

فيتحصل لدينا: انه لا مانع من استظهار كون الحكومة على رأي الشيخ هي النظر الى الدليل الآخر ببيان حاله ومقدار دلالته، لا الى ذات المدلول، ولا قرينة تصرف هذا الظاهر عن ظهوره.

ثم المراد بالنظر بالمدلول اللفظي ـ في تعبير الشيخ ـ، هو كون اللفظ بدلالتـه ناظراً الى ذاك الدليل اما بالدلالة المطابقية، كما في الدليل المتضمن لكلمة التفسير واداة الشرح مثل: «أعني، وأي» وغيرهما. او بالدلالة الالتزامية العرفية، كما في مورد تكفل الدليل الاعتبار، فانه ناظر الى الدليل الآخر التزاما بحسب فهم العرف ـ كما عرفت ـ.

والسر في اخذ هذا القيد ـ أعني: كون النظر بالمدلول اللفظي ـ في ضابط الحكومة هو اخراج التخصيص عن تعريفها، لأن الحكومة والتخصيص وان كانا يشتركان في كونهما دالين لباً على تضييق المراد الجدي من العام، لكن التخصيص انما يدل عليه بالعقل لا بالدلالة اللفظية كما في الحكومة، فانه لفظا لا يتكفل سوى نفي الحكم عن بعض افراد العام، ولكن العقل ـ بواسطة بعض المقدمات العقلية البرهانية ـ يحكم بعدم ارادة الكل من العام جداً. بخلاف الحكومة، فان الدليل الحاكم ناظر الى هذه الجهة من الدليل الآخر بمدلوله اللفظي.

وامّا المراد بالتفرع في قوله: «متفرعاً عليه»، فهو ان الدليل الحاكم يكون لغواً لولا الدليل المحكوم، لأنه بعد ان كان ناظراً اليه ومبيناً لحاله كانت نسبته اليه نسبة القرينة الى ذي القرينة والشارح الى المشروح، فيتفرع عليه تفرع القرينة على ذيها والشارح على المشروح.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولكن المحقق الخراساني لم يرتض اعتبار هذا القيد، وأفاد: بانه لا يعتبر تفرع الدليل الحاكم على الدليل المحكوم. والمهم في اثبات ما ذكره هو ما ذهب اليه من انتقاض اعتبار هذا القيد بحكومة الامارات على الاصول ـ الثابتة عند الشيخ ـ، لأن الأمارة لا تتفرع على وجود الاصول، بل لو لم يكن في البين أصل مّا، لكانت الأمارة ثابتة الاعتبار ومستقلة الثبوت.

وأُوعز ذلك الى ان الأمارة تتكفل جهتين:

الأولى: جهة تضمنها حكما مستقلا ـ كالمنجزية والمعذرية ـ، وهي جهة تامة في نفسها.

الثانية: صلاحية النظر الى دليل آخر. فلو لم يكن هناك دليل تصلح هي للنظر اليه، فلا تكون لغواً، بل تثبت بلحاظ الجهة الأولى.

ولاجل ذلك التزم بتفسير الحكومة: بانها كون الدليل بحيث يصلح للنظر الى دليل آخر، فالمأخوذ فيه صلاحية النظر لا النظر الفعلي، بمعنى انه ان كان هناك دليل يصلح لأن ينظر اليه هذا الدليل فهو ناظر اليه فعلا، والا فلا يحتاج في حكومته كونه ناظراً فعلا، وبذلك عمم ورود الدليل الحاكم لما اذا كان قبل دليل المحكوم وبعده(١).

وكانّه استفاد من كلام الشيخ في اشتراط النظر الفعلي لزوم كون الدليل الحاكم وارداً بعد ورود المحكوم.

الا ان هذه الاستفادة ممنوعة إذ ليس في كلام الشيخ ما يشير اليها. والتفرع لا يقتضي التأخر في الورود كما لا يخفى.

ولكن ما ذكره (قدس سره) محل نظر، فان من يدعي حكومة الامارة على الاصول التعبدية انما يدعيها بملاك ان دليل اعتبارها متكفل لتنزيل الأمارة

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، حاشية الفرائد الاصول/٢٥٦ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

منزلة العلم، وان من قامت عنده الامارة يكون عالماً، او متكفل لالغاء الشك مع قيامها، وان من قامت عنده الامارة ليس بجاهل وغير عالم.

وصلاحية النظر التي تتضمنها الأمارة إنما هي بهذا الاعتبار واللحاظ.

وعليه، فنقول: انه في مقام جعل الامارة وجعل هذه الجهة فيها ـ أعني: جهة الصلاحية ـ، أما ان يكون الجاعل ناظرا الى الأدلة المتكفلة لأحكام الشك وعدم العلم من الاصول التعبدية ـ يعني انه في مقام جعل الامارة لاحظ تلك الأدلة ـ، او لا يكون ناظرا. فان كان ناظرا فلا ريب في تفرعها عليها. وان لم يكن ناظـرا فلا صلاحية لدليل اعتبار الامارة للنظر اصلا. فاعتبار صلاحية النظر في الدليل الحاكم يستلزم التفرع ايضا.

وبهـذا كله يتبين ان ما ذكره الشيخ من تفسير الحكومة لا يعرف فيه اشكال، فيتعين الالتزام به.

وامـا ما ذكـره المحقق النائيني في تفسير الحكومة من: انها عبارة عن تصرف الدليل في عقد وضع الدليل الآخر او عقد حمله[١].

فهو لا يصلح للضابطية، لأنه ليس تفسيرا لها، بل بيانا لموردها ومحققها وواقعها، فانها كون الدليل ناظرا الى الدليل الآخر بمدلوله اللفظي، والتصرف من موجباته، كما سيتضح عند بيان الوجه في تقديم الدليل الحاكم على المحكوم.

ومما ينبغي التنبيه عليه: ان الثمرة من تفسير الحكومة بهذا التفسير وجعل الفارق بينها وبين التخصيص مع اشتراكهما لبّا في الدلالة، هو عدم ملاحظة النسبة بين الدليل الحاكم والمحكوم من انها العموم والخصوص المطلق او العموم والخصـوص من وجـه، لأن الدليل الحاكم يقدم على الدليل المحكوم مطلقا. بخلاف التخصيص كما لا يخفى. واما السر فيه فسيتضح في بيان الوجه في تقديم

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٧١٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الدليل الحاكم. فانتظر.

الجهة الثانية: في وجه تقديم الدليل الحاكم والوارد والمخصص على الدليل المحكوم والمورد والعام.

امّا الوجه في تقديم الحاكم على المحكوم. فقد قربه المحقق الاصفهاني (قدس سره) وتبعه السيد الخوئي ـ كما في بعض تقريراته[1] ـ: بانه لا منافاة بين الدليلين الحاكم والمحكوم، لأن ادلة الاحكام اذا كانت بنحو القضية الحقيقية متكفلة لاثبات الحكم على تقدير وجود الموضوع، بمعنى انه على تقدير تحقق الموضوع خارجا يثبت له الحكم، ولا تعرض لها اصلا لبيان وجود الموضوع نفيا واثباتا.

وبما[2] ان الدليل الحاكم شأنه التصرف في الموضوع. ببيان: ان هذا منه

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٣/٣٤٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) قد عرفت الحكومة بكون احد الدليلين متصرفاً في موضوع الدليل الآخر، اما بتضييقه أو بتوسعته. هولا بأس يتحقق هذه الجهة مع غض النظر عما ذكر في المتن من اشكال، فنقول:

أما دليل التوسعة: فما يتكفل منه بيان فرد حقيقي كقوله (عليه السلام): «الفقاع خمر استصغره الناس» ـ على احتمال قريب ـ فهو لا يستلزم توسعة في المدلول ودلالة الدليل، اذ الحكم وارد على الموضوع المقدر الوجود. والدليل المزبور يكشف عن انطباقه في المورد الخاص، وهذا لا يقتضي التوسعة في موضوع الحكم.

وما يتكفل منه اعتبار فرد للموضوع، كما يقال في مثل: «الطواف في البيت صلاة»، فان كان ظاهر الدليل الأولي كون موضوعه أعم من الفرد الحقيقي والاعتباري، فلا يكون دليل الاعتبار موجباً لتوسعة الدلالة، بل هو يتكفل ايجاد فرد للموضوع وتحقيقه نظير اشتغال الشخص بالتحصيل وصيرورته عالماً. ويكون دليل الاعتبار وارداً على الدليل الأولي لا حاكماً. وإن لم يكن ظاهر الدليل ذلك، فنفس دليل الاعتبار يدل على التوسعة في الموضوع وانه الاعم من الفرد الحقيقي او الاعتباري بواسطة دلالة الاقتضاء ـ كما أوضحناه في المتن ـ.

ويكون المورد برزخاً بين الحكومة والورود، لدخول الفرد حقيقة في الموضوع، ولكون دليل الاعتبار ناظراً الى الدليل الأولي.

وأما ما يتكفل منه التنزيل: فلا يخفى ان مفاد التنزيل ليس إلا ترتيب مثل أثر المنزل عليه على

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

او ليس منه فلا ينافي الدليل المحكوم الدال على ثبوت الحكم على تقدير ثبوت الموضوع، فلا منافاة بين الدليل الدال على حرمة الخمر والدليل الدال على عدم خمرية هذا المائع[1].

وهذا الوجه مع عدم تماميته في نفسه غير شامل لجميع موارد الحكومة، لأن الدليل الحاكم..

تارة: يكـون متكفلا لتفسير وشرح الدليل الآخر، وهو المشتمل على كلمة: «أعني. وأي» وغيرهما.

واخرى: يكون متصرفا في عقد وضع الدليل الآخر.

المنزّل، وان شئون المنزل عليه ثابتة للمنزل لا ترتيب نفس اثر المنزل عليه على المنزل.

فمرجع التنزيل على هذا الى انشاء الأثر ـ بدليل التنزيل ـ للمنزل، ومثله لا يتكفل التوسعة في موضوع الدليل الآخر، كما هو واضح.

وأما دليل التضييق: فما يتكفل البيان الحقيقي:

تارة: يرجع الى بيان عدم مصداقية، فرد متوهم المصداقية فهو لا يستلزم تضييق الموضوع واقعاً لانه ضيق الصدق في نفسه، غاية الأمر انه مجهول.

وأخرى يرجع الى التصرف في المفهوم، فهو مما لا معنى له، إذ بعد فرض ان المفهوم العرفي معلوم فلا معنى لنفيه حقيقة، لأنه يصادم القطع به. فلو ورد ما ظاهره ذلك فلا بد ان يرجع الى الاعتبار وهو خارج عن الفرض.

واما ما يتكفل النفي اعتباراً، فالكلام فيه هو الكلام في دليل التوسعة.

وأمـا ما يتكفل النفي تنزيلاً، فمرجعه الى نفي الأثر الثابت لهذا الفرد بالدليل الآخر فيستلزم التضييق في الدليل الآخر.

وبهذا البيان يظهر اختصاص الدليل الحاكم المتصرف في الموضوع بما يتكفل النفي التنزيلي ويمكن الحاق دليل الاعتبار الدال على التوسعة والتضييق بدلالة الاقتضاء.

وبما ان الملحوظ هو نفي الأثر بلحاظ قيام الدليل على ثبوته وتوهم ثبوته، كان الدليل الحاكم موجباً للتصرف في مرحلة الدلالة لا ذات المدلول.

وقد أوضح هذا المعنى في المتن فراجع ـ

ثم ان هٰهنا تحقيقاً في الدليل الحاكم ثبوتاً واثباتاً يأتي فيما بعد.

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣/١٤٤ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وثالثة: يكون متصرفاً في عقد حمله، كما يمثل له بدليل نفي الضرر بناء على تكفله نفي الحكم الضرري. وما ذكره من عدم التنافي لا يتاتى في ما تكفل التصرف في عقد الحمل، اذ التنافي بين ادلة نفي الضرر وادلة الاحكام مما لا يخفى، لتكفل احدهما نفي الحكم والآخر اثباته، لأن المفروض أن التصرف في نفس الحكم برفعه في بعض الموارد.

فما ذكر من الوجه لا يصلح لان يكون وجها لتقديم الدليل الحاكم على المحكوم لعدم اطراده في جميع موارد الحكومة.

مع انه غير تام في نفسه وفي مورده ـ أعني: التصرف في عقد الوضع ـ. وتحقيق ذلك: انك قد عرفت ان الدليل المتصرف في الموضوع ـ تضييقا ـ قد يقال: بانه متكفل لاعتبار هذا الفرد خارجا عن الموضوع. وقد يقال: بانه متكفل لبيان عدم الفردية بنحو الادعاء. وقد يقال: بانه مسوق لبيان عدم الفردية حقيقة. وقد يقال: بانه مسوق لتنزيل هذا الفرد منزلة الخارج. وعلى جميع هذه التقادير الأربعة لا يتم الوجه المذكور، لأن التقادير الثلاثة الأُول غير معترف بها لعدم تماميتها فلا يصح القول بها.

امّا التقدير الأول ـ وهو القول بان الدليل الحاكم متكفل الاعتبار ـ، فلما يقرر في محله من عدم كون الاحكام الوضعية كالملكية وغيرها من المجعولات الشرعية الاعتبارية، بل هي منتزعة عن الاحكام التكليفية، لعدم ترتب اي فائدة على اعتبارها فتكون لغوا، لأن الغرض من اعتبارها ليس الا ثبوت الاثار الشرعية عند تحقق منشأ اعتبارها، وهذا يمكن تحقيقه بلا اعتبار للملكية مثلا، بان يرتب الحكم على تحقق منشأ اعتبارها بلا توسط اعتبارها، فيكون اعتبارها مستقلا لغوا، فلا وجود للامور الاعتبارية الوضعية.

ولـو سلم وجـودهـا وان لها جعلا مستقلا، فلا يسلم بامكان الاعتبار الشخصي الفـردي، ومنـه الاعتبار الشرعي، بل يمنع ذلك ويختص الاعتبار

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بالاعتبارات العقلائية العرفية، اذ لا يترتب عليه اي أثر فيكون لغوا.

ومع تسليم امكان الاعتبار الشرعي والفردي، فهو انما يسلم في صورة ما اذا كان للعقلاء اعتبار لسنخ هذا المعتبر، بان اعتبر الشارع فردا لما اعتبره العقلاء، كما لو اعتبر ملكية الشيء الكذائي، والا فلا يصح الاعتبار. وادلة التصرف ليست بهذا النحو.

ولو اغمضنا النظر عن جميع ذلك، او قلنا بوجود دليل حاكم بالنحو الأخير، فنقول: ان الدليل المتكفل لثبوت الحكم للموضوع اما ان يلاحظ فيه الموضوع ما لم يقم اعتبار على عدم كونه من الموضوع الحقيقي، بحيث يكون مختص الشمول بما لم يعتبر خروجه او يلاحظ ذلك فيعم باطلاقه ما اعتبر خروجه.

فعلى الأول: فالدليل الحاكم المتكفل لعدم فرديته اعتبارا وان قدم على الدليل المحكوم، لكن تقديمه عليه لا بنحو الحكومة، بل بنحو الورود لخروجه ـ أعني الفرد ـ عن موضوع الحكم حقيقة، الا انه ببركة الاعتبار الشرعي.

وعلى الثاني: فالتنافي بين الدليلين حاصل، لأن الدليل الحاكم باعتباره عدم فردية هذا الفرد وخروجه عن الموضوع يتكفل نفي الحكم عنه التزاما، والمفروض ان المحكوم يتكفل ثبوت الحكم له بالاطلاق، فيحصل التنافي.

وامّا التقدير الثاني ـ وهو كون الدليل الحاكم متكفلا لعدم الفردية بنحو الادعاء ـ، فلأن استعمال اللفظ في الموضوع للطبيعة على نحوين:

الأول: ان يستعمل في الطبيعة بما هي بلا لحاظ افرادها الخاصة منه.

النحو الثاني: ان يستعمل في الطبيعة، ولكن يراد منه فردها بنحو الاطلاق، بمعنى ان المستعمل فيه هو الطبيعة ولكن يراد منه افرادها بنحو اطلاق الطبيعة على فردها، نظير: «اكلت الرغيف، وادخل السوق»، فالمراد فرد من طبيعة الرغيف والسوق، لامتناع تعلق الأكل والدخول بطبيعة المأكول

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والمدخول، بل هما يتعلقان بالفرد.

والأدعاء انما يتصور تحققه في ما اذا كان الاستعمال بنحو الثاني، لأن المراد الفرد، فيمكن ادعاء فردية شيء وعدم فرديته ليكون مشمولا للاطلاق او لا يكون.

امّا اذا كان بالنحو الأول، فلا يتصور فيه الأدعاء، لأن المستعمل فيه هو الطبيعة بلا لحاظ انطباقها على فرد منها اصلا.

ولا يخفى ان ترتب الاحكام في الأدلة انما هو على الطبيعة بما هي بلا لحاظ فرد بخصوصه منها. فلا وجه لدعوى التصرف في الموضوع بنحو الادعاء.

وتوهم: ان الحكم في جميع القضايا الشرعية ليس مرتبا على الطبيعة بما هي بلا لحاظ افرادها الخارجية، كي يمتنع كون الدليل الحاكم متصرفاً في الموضوع بنحو الادعاء، بل منها ما رتب الحكم فيه على الافراد دون الطبيعة، ـ كما في العمومات الاستغراقية ـ، وحينئذ فيمكن كون الدليل الحاكم متكفلا لنفي الفردية ادعاء، لامكان ذلك في مثل هذه القضايا، لأن الملحوظ في الحكم هو الافراد دون الطبيعة .

فاسد: لأن المقصود بالحكم في جميع القضايا الشرعية، سواء كان الحكم مرتبا في لسان الدليل على الطبيعة كالعمومات البديلة او على الافراد كالعمومات الاستغراقية، انما هو الفرد غاية الأمر انه تارة يقصد الفرد على البدل كما في العمومات البدلية، لأن المطلوب فيها صرف الوجود. واخرى جميع الافراد كما في العمومات الاستغراقية، لأن المطلوب فيها مطلق الوجود. ولكنه في كلا الحالتين لا يرتبط بالحقيقة الادعائية اصلا، لأن الحقيقة الادعائية ـ كما عرفت ـ هي استعمال اللفظ في الطبيعة وارادة فرد منها او افراد بنحو الاطلاق

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مع ادعاء فردية احدها او جميعها للطبيعة، مع انها لم تكن من افراد الطبيعة حقيقة فاطلاق الطبيعة على فردها او افرادها بالاستعمال، فلابد من لحاظ هذه الافراد حين الاستعمال، ويكون الفرد او احد هذه الافراد فردا ادعائيا، ويكون الادعاء بعـد هذا اخبارا لا انشاء، نظير ما لو قيل: «رأيت اسودا عشرة» وكان احد العشـرة رجلا شجاعا. امّا استعمال اللفظ في الطبيعة او في مفهوم عام لجميع الافراد يكون عنوانها اجمالا بلا لحاظ اي فرد بخصوصه ـ كما فيما نحن فيه من قضايا الاحكام فان الافراد ملحوظة بعنوانها الاجمالي وهو العام، فالاستعمال في المفهـوم العام بلا لحاظ تطبيقه على فرد خاص حال الاستعمال ـ فلا يرتبط بالادعاء اصلا. فان التطبيق فيه بعد الاستعمال والانشاء وهو لا يرتبط بالادعاء، لأن الادعاء يكون بالتطبيق حال الاستعمال، فيلحظ الفرد بخصوصه ويستعمل اللفظ في طبيعته ويطبق عليه حين الاستعمال.

ودعوى: امكان ان يكون الحاكم قد لاحظ اجمالا بالمفهوم العام جميع الافراد اعم من الحقيقية والادعائية ورتب الحكم عليه، فعند ادعاء فردية شيء يكون مشمولا للعام ومرتبا عليه الحكم .

مندفعة: بان هذا ليس من الادعاء في شيء، بل هو راجع الى الاعتبار وترتب الحكم على الأعم من الفرد الواقعي والاعتباري، لأن الادعاء انما يرتبط بمقام الاستعمال لا غير.

فتحصـل: ان دعوى كون الدليل الحاكم مطلقا او في الجملة متكفلا لنفي الحقيقة ادعاء واضحة البطلان.

وامّـا التقدير الثالث ـ وهو كون الدليل الحاكم متكفلا لنفي الفردية حقيقة وواقعا ـ، فلان هناك موارد يعلم فيها بان هذا فرد حقيقي وواقعي للطبيعة،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فيمتنع ان ينزل الدليل الوارد فيها الدال على نفي فردية هذا الفرد للطبيعة على نفي الفردية حقيقة. فان نفي الفردية حقيقة انما يكون باعتبار المسامحة العرفية في تطبيق العنوان الكلي على افراده، فيطلق اللفظ على بعض الافراد والتي يعلم خروجها عن الطبيعة حقيقة بالمسامحة. امّا مع العلم بفرديته للطبيعة بلا مسامحة في تطبيق الكلي عليه، فلا يمكن حمل الدليل على نفي الفردية حقيقة.

فنفي الحقيقة انما يجدي مع المسامحة العرفية في التطبيق، كما لعله يستفاد من قوله (عليه السلام): «الفقاع خمر استصغره الناس».

ولــو سلم امكــان تكفل الدليل لنفي الفردية حقيقة، فهو خارج عن الحكومة وليس منها في شيء، لأنه لا يوجب تضييقا في مدلول الدليل والمراد الجدي منه، لأن الحكم رتب على افراد الموضوع الواقعية التي يكون الشارع والعرف طريقا اليها، فمع كشف الشارع عن عدم فردية شيء لا يوجب ذلك تضييقا في المراد الجدي وموضوع الحكم، بل هو بيان للافراد التي لم يرتب عليها الحكم في القضية الانشائية، ولا يرى العرف ان الشارع قد ضيق موضوع الحكم ومدلول الدليل، لأنك عرفت ان نفي الفردية انما هو باعتبار المسامحة العرفية في تطبيق الكلي على افراده، لا باعتبار سعة المفهوم كي يكون نفي الفردية موجبا للتضييق.

ولا يفرق في ذلك بين ان يكون الدليل المتكفل لنفي الفردية موجبا للعلم اولا لأن النظر في غير العلمي انما يكون لنفس مدلول الدليل، وهو خارج عن الحكومة لو كان في الواقع ثابتا.

نعم، لو كان النظر الى دليل اعتباره، فحيث انه غير موجب للعلم بعدم الفردية ويؤخذ به تعبدا لاعتباره شرعا كان من باب الحكومة. الا ان ذلك خارج عن محل الكلام، لأنه يكون من الحكومة الظاهرية، وهي غير مورد الكلام، وانما الكلام في الحكومة الواقعية التي تكون بلحاظ نفس الدليل مع غض النظر عن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

دليل اعتباره، كما في التقادير الأخرى ـ وسيجيء في مبحث التعادل والترجيح بيان الحكومة الظاهرية انشاء الله تعالى ـ.

واذا تبين انه لا يمكن الالتزام بكون الدليل الحاكم متكفلا لنفي الفردية اعتباراً ولا ادعاء ولا حقيقة، فيتعين الالتزام بانه يتكفل تنزيل شيء منزلة الاخر في ترتيب الحكم عليه او عدمه لعدم ترتيب الحكم عليه.

ولا يخفى ان المنافاة الظاهرية بين الدليل المتكفل للتنزيل والدليل الاخر موجودة، لأن الملحوظ في دليل التنزيل ليس المراد الجدي المدلول عليه بالمطابقة بل خصوص ما يدل عليه التزاما من نفي الحكم عن هذا الفرد الدال على ثبوته له الدليل الآخر، لأنه يتكفل اثبات الحكم له بالدلالة المطابقية، فيحصل التنافي ظاهرا وبدوا بينهما فالملحوظ في دليل التنزيل ما يدل عليه بالدلالة الالتزامية ـ نظير الاستعمالات الكنائية مع عدم لحاظ المدلول المطابقي فيه اصلا، لذا يكون الدليل النافي موجبا للتضييق، فانه يكشف عن التنافي.

وبذلك يظهر ثبوت التنافي بين الحاكم والمحكوم، فلا وجه لجعل الوجه في تقديم الحاكم على المحكوم هو عدم التنافي بين الدليلين.

الوجه المختار في التقديم

والتحقيق: ان الوجه في تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم هو الوجه في تقديم القرينة على ذي القرينة والشارح على المشروح، لأنك عرفت ان الدليل الحاكم بالنسبة الى الدليل المحكوم بمنزلة القرينة ولذلك كان متفرعا عليه. وان كان الدليل الحاكم من قبيل القرينة المنفصلة، اذ لا فرق بين المتصلة والمنفصلة في تقديمها على ذيها عرفا.

وتوضيح ذلك: ان القرينة على المراد الجدي من الكلام تارة تكون متصلة واخرى تكون منفصلة. وتشتركان في انهما تبيّنان ما هو مراد المتكلم الجدي، وان

كانت القرينة المتصلة تختلف عن المنفصلة في انها قد توجب تصرفا في الظهور الاستعمالي ـ كما توجب تصرفا في المراد الجدي بحسب الظاهر ـ فيما لم يكن الجمع بين الظهور الأولى البدوي للكلام وظهور القرينة في مؤداها، فتقلب ظهور الكلام حينئذ الى الظهور الثانوي له، كما في المجاز على المشهور، نحو: «رأيت اسدا يرمي»، فان: «يرمي» اوجبت التصرف في ظهور: «اسد» في معناه الحقيقي وظهوره الأولى الذي هو السبع المخصوص، وقلب ظهوره الى الظهور الثانوية وهو الظهور في الرجل الشجاع، لمكان المنافاة بين الرمي والسبع المخصوص.

امّـا مع امكان الجمع، فلا تتكفل الا بيان المراد الجدي، كما في المثال المذكور على رأي السكاكي[1]. فانه ذكر ان: «اسدا» مستعمل في معناه الحقيقي. وامّا الجمع فهو يجعل التصرف في أمر عقلي وهو تطبيق السبع المخصوص على الـرجـل الشجاع وجعل الشجاع من افراده. فالقرينة ـ أعني يرمي ـ على قرينتها. والظهور الاستعمالي للكلام على ظهوره.

فالقرينة المتصلة والمنفصلة تشتركان في كونهما يتكفلان بيان مراد المتكلم الجدي من كلامه، فاذا كانت افادة المراد الجدي وبيانه بالمدلول اللفظي ـ سواء كان المطابقي او الالتزامي العرفي ـ كانت القرينة مقدمة على ذي القرينة عرفا، بحيث لا يلاحظ العرف بينهما مرجحات التقديم من اقوائية الظهور والنسبة من العموم والخصوص وغير ذلك، بل لا يتوقف اصلا في تقديم الدليل والمتكفل بمدلوله اللفظي لبيان المراد الجدي من دليل اخر عليه، بل بملاحظة هذه الجهة لا يرى ان هناك منافاة بين الدليلين كي يتحير في طريقة الجمع بينهما، ويكون ملاك تقديمه عليه كما لو صرح الجاعل بان مرادي الجدي من هذا الكلام يعرف بدليل اخر، فبملاك القرينية يتقدم الدليل الحاكم على المحكوم ـ لأنه متعرض

---

(١) على ما نقل من مفتاح العلوم/١٥٦، الفصل الثالث في الاستعارة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لحال الدليل الآخر بمدلوله اللفظي فيكون قرينة عليه ـ، وان كان منفصلا عنه، لعدم الفرق بين كلتا القرينتين في ملاك التقديم، وهو التعرض لبيان المراد الجدي بالمدلول اللفظي.

وبذلك يفترق المقام عن التخصيص، لأن تعرض الدليل المخصص الى البيان المراد الجدي من العام ليس بمدلوله اللفظي، بل بمقتضى حكم العقل، لأنه بعد ان يرى التنافي بين شمول الحكم لهذا الفرد وشمول اخر له للتضاد بين الاحكام ـ، يرى ان احد الدليلين مناف للآخر. فلابد من العمل باحدهما لا كليهما، فلابد من تقديم احدهما على الآخر. فيلاحظ حينئذ مرجحات التقديم من اقوائية الظهور والنسبة وغيرهما، اذ لا وجه لتقديم المخصص مطلقا على العام، فاذا قدم المخصص وخصص العام حكم العقل حينئذ بان المراد الجدي من العام هو الباقي لا الجميع، فقرينية التخصيص ليست لفظية بل عقلية، ولذلك لا يكون ملاك تقديم أحد الدليلين على الآخر تخصيصاً هو القرينية بل مرجحات التقديم.

وقد ذهب المحقق النائيني (قدس سره) الى: أن تقديم الخاص على العام بملاك القرينية[1].

ولكنه غير مسلم وستعرف ما فيه في بيان الوجه في تقديم الخاص على العام في باب التعادل والترجيح ان شاء الله تعالى فانتظر.

واما الوجه في تقديم الوارد على المورود، فهو واضح جدا، لأن احد الدليلين ناظر الى مقام يختلف عن المقام الذي ينظر اليه الآخر، وبعد ورود الدليل الوارد والاخذ به يرتفع موضوع الدليل المورود حقيقة، فلا يبقى لوروده حينئذ مجال لارتفاع موضوعه.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٧٢٠ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وعليه، فلا منافاة بينهما عرفا كي يقع الكلام في تقديم أيهما، فمع ورود الامـارة يتحقق البيان حقيقة، فينتفي: «لا بيان» الذي هو موضوع القاعدة العقلية التي تبتني عليها البراءة فلا تبقى القاعدة حينئذ لارتفاع موضوعها.

وبتقريب صناعي: ان الأخذ بالدليل الوارد لوجود المقتضي وعدم المانع. اما وجود المقتضي، فهو دليل اعتباره وتحقق موضوعه. واما عدم المانع، فلأن المانع المتخيل هو الدليل المورود، وهو غير ناظر الى ما يتكفله الدليل الوارد اصلا، وموضوعه غير موضوعه. فكل منها في مقام غير مقام الآخر، بل لا يصلح ان يكون مانعا إلا على وجه محال، كما يأتي من صاحب الكفاية، وان كنا لسنا بحاجة اليه كما يأتي.

واما الدليل المورود، فلا مقتضى فيه كي يؤخذ به، لأن ثبوته متوقف على عدم ورود الدليل الوارد، لأنه رافع لموضوعه.

فالاساس الذي يرتكز عليه ما ذكرناه هو عدم وجود أي منافاة بين الدليلين، لأن كلا منهما ناظر الى مقام يختلف عن المقام الذي ينظر اليه الآخر.

وبعد هذا، لا مجال للاشكال: بان الورود انما يكون مع الأخذ بالدليل الوارد، والا فمع الأخذ بالدليل المورود لا يتحقق الورود، فلِمَ يؤخذ بالدليل الـوارد ولا يؤخـذ بالـدليل المـورود؟ ـ كما تعرض اليه المحقق الخراساني في الكفاية[1] ـ.

لأنه لا تنافي ولا تصادم بين الدليلين، كي يقال بأنه لم يؤخذ بهذا الدليل دون ذاك؟.

وهل يفيد التعرض الى هذا الاشكال بانه فسر الورود بتفسير آخر غير ما فسره القوم، أو يمكن حمله على ما لا يخالف ما ذكرناه؟.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/ ٤٢٩ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والظاهر انه يمكن توجيهه بما لا يتنافى مع ما عرفته، بان يقال: ان غرضه هو السؤال عن الوجه في الاخذ بالدليل الوارد، لأن الأخذ به ليس من الضروريات التي لا تحتاج الى السؤال فيمكن التساؤل عنه. وليس الغرض هو الاشكال عل الأخذ به، والجواب عنه ما عرفت من وجود المقتضي للأخذ به وعدم المانع.

واما ما ذكره (قدس سره) في الجواب من: انه مع الأخذ بالدليل المورود يلزم تخصيص الدليل الوارد بلا وجه او على وجه دائر، لأن الدليل لما كان رافعا لموضوع المورود، فالأخذ بالمورود يتوقف على عدم شمول الدليل الوارد لهذا المورد، وتخصيصه بما عداه. فاما ان يكون تخصيصه بلا وجه، أو يكون بالدليل المورود. اذ ما يتحمل ان يكون مخصصا هو الدليل المورد، وتخصيصه بالدليل المورود يتوقف على اعتبار المورود في الورود، واعتباره في المورد يتوقف على تخصيص الدليل الوارد به فيلزم الدور.

فغير وجيه، لأن التخصيص يقتضي التوارد على مورد واحد والمنافاة بينهما، أما مع عدم المنافاة بينهما أصلا لاختلاف مورديهما ـ كما عرفت في الدليل الوارد والمورود ـ، فلا وجه لدعوى التخصيص، فانه لا منافاة بين ما يستلزم انتفاء عالمية زيد وبين ما يثبت وجوب اكرام العالم.

فاذا كان مفاد دليل الاستصحاب ـ بناء على الورود كما عليه (قدس سره) ـ: «استصحب مع عدم الحجة»، وكان مفاد دليل الامارة اعتبار الامارة في هذا المورد المستلزم لقيام الحجة، فلا منافاة بينهما أصلا، ولا نظر لأحدهما الى مفاد الآخر بتاتا، فلا وجه لدعوى التخصيص واحتماله كي تقرر وتدفع بلزوم الدور، بل الدور لو لم يكن بمحذور لما كان دليل الاستصحاب مخصصا، مع ان مقتضى ما ذكره ذلك فالتفت.

واما الوجه في تقديم الخاص على العام، فبيانه في باب التعادل والترجيح

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فانتظر.

الجهة الثالثة: في ان تقديم الامارة على الاستصحاب هل هو للورود او للحكومة أو للتخصيص؟. فقد اختلف الاعلام المحققون في ذلك.

فمنهم من ذهب ان نسبة الامارة الى الاستصحاب نسبة الوارد على المورود.

ومنهم من ذهب الى ان نسبتها اليها نسبة الحاكم الى المحكوم.

ومنه من ذهب الى كون نسبتها اليه نسبة المخصص.

أما[1] دعوى الورود ـ وهي دعوى المحقق الخراساني ـ، فهي تبتني على

---

(١) المذكور في كلمات المحقق الخراساني لتوجيه دعوى الورود وجهان:

الأول: ما أشير اليه في الكفاية من ان رفع اليد عن اليقين السابق بواسطة الامارة ليس نقضاً لليقين بالشك بل باليقين باعتبار الامارة وحجيتها.

وقد يورد عليه: ان النهي عنه في نصوص الاستصحاب ليس استناد نقض اليقين الى الشك، وإلا لجاز نقضه بمثل اجابة التماس مؤمن ونحوه، بل المراد نقضه في مورد الشك بضميمة ان المراد من الشك مطلق عدم العلم والاحتمال غير الجازم، وقيام الامارة لا ينفي الجهل وعدم العلم.

ويمكن الجواب عنه: بانه يتم لو فرض كون نظر صاحب الكفاية ما هو ظاهر العبارة بدواً من تعليل الورود بعدم صدق نقض اليقين بالشك. ولكن من الممكن ان يكون نظره الى دعوى انصراف دليل حرمة النقض بالشك عما اذا كان هناك مستند ودليل علمي النقض نضير دعوى انصراف دليل النهي عن العمل بغير العلم عن الامارة المعتبرة، فلا يشملها الدليل للانصراف لا لدعوى انتهاء العمل بها الى العمل بالعلم.

وعليه، فيكون مدار صحة ما ذكره (قدس سره) على التسليم بدعوى الانصراف. فتدبر.

الثاني: ما ذكره في حاشيته على الرسائل ـ كما حكي عنه ـ من ان مقتضى قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» صحة النقض باليقين بحكم مخالف للمتيقن السابق ولو بعنوان آخر ولذا يصح النقض لو علم بحلية ما كان حراماً سابقاً لأجل عنوان طارى غير العنوان الموضوع للحرمة.

وعليه، فعند قيام الامارة على خلاف الحالة السابقة فيتحقق العلم بالحكم الظاهري المخالف للحالة السابقة فيكون النقض باليقين لا بالشك.

وقد يورد عليه: بان اليقين بالحكم الظاهري لا ينافي الشك في الواقع بل يجتمع معه كيف؟ وهو مفروض في موضوعه أو مورده. فيكون رفع اليد عن المتيقن السابق بالشك.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عدم ارادة الصفة الوجدانية من الشك واليقين المغيىٰ به الاستصحاب بل ارادة الحجة وعدم الحجة أو ما شابه ذلك[١].

ولما كان هذا مستلزما للتصرف في ظهور الشك واليقين، فلابد من اقامة الدليل عليه ليصبح حقيقة ثابتة لا مجرد دعوى ليس لها أي علاقة بمقام الاثبات ـ كما أورد على المحقق الخراساني بذلك[٢].

فنقول: ما يمكن به توجيه هذه الدعوى وجوه اربعة.

الأول: انه قد ذكر ان التعليل المذكور لاجراء الاستصحاب تعليل ارتكازي عقلائي، لا تعليل تعبدي مفاده تشريع كبرى كلية، كتعليل حرمة الخمر بانه مسكر، فان العرف بحسب ارتكازياته لا يرى ان هناك مناسبة بين الحرمة والاسكار بحيث يكون الاسكار علة للتحريم، فيرجع العليل المذكور الى جعل كبرى كلية وهي حرمة المسكر وتطبيقها على المورد. اما التعليل

وفيه: ان مرجع ما ذكره في الحاشية الى كون المراد بالشك هو الشك بالمتيقن السابق من جميع الجهات بحيث لو تعلق به اليقين من بعض الجهات لكفى في صحة النقض ، لان هذا هو مقتضى أخذ اليقين الناقض لليقين ولو بعنوان آخر. وما نحن فيه كذلك. وهذا مما بينه المستشكل بعد ذلك في توجيه كلام الكفاية في تقدم الاستصحاب على البراءة.

فالمتجه ان يورد على ما ذكره صاحب الكفاية بان ما أفاده خلاف ظاهر الدليل، فان الظاهر منه تعلق اليقين اللاحق بعين ما تعلق به اليقين السابق، وما ذكر شاهداً لا يخلو من مغالطة، فان اليقين وان تعلق بعنوان آخر كالاضطرار، إلا انه ملازم لانتفاء الحكم السابق قطعاً لان الرفع واقعي.

مع ان لازم ما ذكره فرض موضوع الاستصحاب كموضوع القرعة هو التخير المطلق بحيث يرد عليه كل ما يزيل التحير من جميع الادلة والاصول وهو مما لا يلتزم به.

فالعمدة في اثبات ورود الامارة على الاستصحاب ما ذكرناه في المتن من الوجوه الثلاثة. فراجع.
ثم ان صاحب الكفاية ذهب في مبحث التعادل والترجيح الى ان تقدم الامارة على الاستصحاب بالجمع العرفي بالتصرف بالدليلين الذي جعله قسماً للورود وهو بظاهره لا يخلو عن منافاة لما ذكر هٰهنا. فلاحظ.

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/ ٤٢٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٣/ ٢٤٨ ـ الطبعة الاولى.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الارتكازي، فهو ما كان واردا على حسب مرتكزات العرف بحيث يرى مناسبة بين التعليل والمعلل. وقد عرفت ان من موارده التعليل المذكور في بعض اخبار الاستصحاب من: «ان اليقين لا ينقض بالشك»، فان العرف بحسب ارتكازاته يرى مناسبة بين التعليل والحكم المعلل به، بلحاظ ان اليقين امر مبرم محكم فلا ينقض بما ليس كذلك كالشك.

وبعد ان كان التعليل ارتكازيا عرفيا فالعرف انما يرى عدم جواز نقض اليقين بالشك لا لأجل خصوصية الشك وصفتيته. بل لأنه ليس بحجة معتبرة وطريق مبنى عليه. وذكره بالخصوص لأجل انه اظهر مصاديق عدم الحجة، فاليقين لا ينقض عرفا مع عدم الحجة وهو ما ليس بمستحكم لا مع خصوص الشك.

الوجه الثاني: ان في قضية: «لا تنقض اليقين بالشك» ظهورين: أحدهما: ظهور الباء في السببية، يعني: استناد النقض الى الشك. والآخر: ظهور الشك في الصفة الوجدانية.

ولا يمكن الالتزام بكلا الظهورين، لعدم الاطراد في بعض الموارد، كما لو استند النقض في مورد الشك الى غير الشك مما لا يكون صالحا للاستناد اليه شرعا كالتماس مؤمن مثلا، فانه مع الالتزام بكلا الظهورين يلزم ان لا يكون هذا المورد من موارد النهي ولا يكون العمل على خلاف الحالة السابقة استنادا الى غير الشك محرما، ولا يلتزم به احد اصلا، فلابد من التصرف في احد الظهورين..

اما في ظهور الباء بحملها لا على السببية، بل على ان المراد عدم جواز نقض اليقين في مورد الشك وان لم يكن مستندا اليه.

واما في ظهور الشك بحمله على مطلق غير الحجة والطريق المعتبر، فالمنهي عنه هو النقض المستند الى غير الحجة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اذ على كلا التقديرين يكون المورد المذكور وما شابهه مشمولا للنهي.

وبملاحظة ما تقدم من كون المراد بالشك ليس خصوص تساوي الطرفين احتمالا، بل الاعم منه ومن الظن والوهم. يتعين التصرف في الظهور الثاني دون الأول، لأن ذكر الشك بالخصوص مع ارادة الأعم منه ومن عدم العلم لا وجه له. الا أن يراد به كونه اظهر مصاديق عدم الحجة، لأنه الجهة المميزة له. والا فلا وجه لتخصصه بالذكر فان الحكم اذا كان موضوعه العام لا معنى لبيانه بالحكم على فرد خاص منه الا اذا كانت لذلك الفرد خصوصية تدعو لتخصيصه بالذكر، ولا خصوصية للشك من بين سائر الافراد الا كونه اظهر افراد التردد وعدم الحجة. فلا وجه للتصرف في الظهور الأول، بل يكتفي في التصرف في الظهور الثاني. مضافا الى ان حمل الباء على الظرفية وكونها بمعنى: «في» في المقام يستلزم تقدير محذوف تتعلق به الباء، اذ لا معنى لتعلق الظرفية بالشك، فلابد من تقدير مضاف كما لا يخفى.

الوجه الثالث: ان السائل كزراة (رحمه الله) لو فهم من الامام (عليه السلام) ارادة الصفة الوجدانية من اليقين في قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر»، وان الناقض خصوص اليقين الوجداني، لفهم بدواً منافاة هذا الحكم لجعل الامارة والطريق واعتبارها في الموضوعات ـ الذي هو مما لا اشكال فيه ـ، لان جميعها متيقنة العدم ،لانها حادثة والحادث مسبوق بالعدم، ولا يقين لنا بارتفاعه، وانه ناسخ لدليل اعتبارها، مع انا نجزم بعدم فهمه ذلك أصلاً ـ وإلا لسأل الامام (عليه السلام) عنه حينئذٍ ـ مما يكشف عن انه فهم كون النقض انما يكون بالحجة المعتبرة والطريق المجعول لا بخصوص اليقين. وان المراد من اليقين مطلق الحجة لا اليقين الوجداني.

الوجه الرابع: ان حجية اليقين مما لا شبهة فيها ولا اشكال، كيف؟ وهي من المستقلات العقلية التي لا تنالها يد الجعل نفياً واثباتاً.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فلو كان المـراد من اليقـين في قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» اليقين الوجداني، لكان الكلام لغواً، اذ النقض باليقين لا يحتاج الى بيان وتنبيه، لانه مسلم لاارتياب فيه.

ودعوى: ان قوله المذكور ليس مفاده الاستدراك وبيان ناقضية اليقين كي يشكل بلزوم اللغوية، بل المراد منه حصر الناقض في اليقين[1].

منـدفعة: بان: «لكن» ظاهرة في الاستدراك، و«اليقين» ظاهر في اليقين الوجداني، والجمع بين الظهورين ممتنع للزوم اللغوية ـ كما عرفت ـ فلا بد من التصرف في احد الظهورين..

إما في ظهور: «لكن»، فيحمل الكلام على الحصر، حيث ان المنفي هو خصـوص النقض بالشـك دون غيره من الامـور غير اليقينية، فالمراد بيان انحصار الناقض باليقين، ولذلك استفيد منه ان الشك أعم من تساوي الطرفين والظن والوهم.

وإمـا في ظهور: «اليقين» بحمله على مطلق الحجة، فيصح الاستدراك حينئذٍ كما لا يخفى.

وبمقتضى الـوجـوه المـذكورة يتعين التصرف في ظهور اليقين، ويبقى ظهور:« لكن» على حاله.

ولو أبيت الا عن الالتزام بتصادم الظهورين، فالكلام يكون مجملاً في مورد قيام حجة غير القطع على خلاف اليقين السابق، اذ لا يعلم ارادة الصفة الوجدانية من اليقين، فلا يجري الاستصحاب في ذلك المورد، لعدم العلم بتحقق موضوعه، فتبقى الامارة بلا معارض.

وهذا وان لم يكن من الورود إلا انه نتيجة الورود.

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٣/ ٢٤٨ ـ الطبعة الاولى.

اللهم الا ان يقال: ان «لكن» ظاهرة في الحصر، لانها عاطفة، وهي من موجبات الحصر لا من ادوات الاستدراك. فدعوى ارادة الحصر لا توجب تصرفاً في الظهور كي يقع الكلام في المرجح لأحد التصرفين على الآخر، بل هي على وفق الظهور ومقتضاه.

وبذلك يخرج الكلام عن اللغوية.

هذا، مضافاً الى إمكان دعوى استفادة الحصر من سياق الكلام لا من التصرف في «لكن»، ويشهد له انه قد ذكر من جملة الوجوه على كون المراد من الشك في الاخبار هو مطلق عدم اليقين لا خصوص تساوي الطرفين: حصر الناقض في اليقين. وحينئذٍ يبقى اليقين على ظهوره ولا وجه للتصرف فيه. وعلى هذا لا يتم الوجه المذكور، فلا يصلح لاثبات الورود.

ولكن في الوجوه الثلاثة الاخر كفاية، فانها توجب الاطمئنان، بل القطع في كون موضوع الاستصحاب عدم الحجة على الخلاف.

وبذلك يتعين القول: بان تقدم الامارة على الاستصحاب من باب الورود.

وعليه فلا مجال لدعوى الحكومة او التخصيص. مع انه لو أغمضنا النظر عن تمامية دعوى الورود فدعوى الحكومة غير تامة، اذ غاية ما ترتكز عليه هو كون دليل اعتبار الامارة يتكفل الغاء احتمال خلاف الامارة تنزيلاً، فمع قيام الامارة على خلاف الحالة السابقة يتكفل دليل الامارة الغاء احتمال خلافها تنزيلاً. ومقتضاه الغاء احتمال بقاء الحالة السابقة الذي هو موضوع الاستصحاب، فيرتفع موضوع الاستصحاب تنزيلاً، لان موضوعه الاحتمال والشك، ومفاد دليل الامارة رفع هذا الاحتمال والغائه. فيكون دليل الامارة حاكماً على دليل الاستصحاب لانه يكون ناظراً بمدلوله اللفظي الى دليل الأصل وموجباً لتضييق دائرته.

وقـد بنى عليه المحقق العراقي[1] ايضاً الا ان تعبيره اختلف عن تعبير المحقق النائيني فقد التزم (قده) ان قيام الامارة ـ بمقتضى دليل الاعتبار ـ يحقق غاية الاستصحاب وهو اليقين ولم ير بانه يرفع موضوعه وهو الشك. ولعله لاجل ان موضوع الاستصحاب ليس عبارة عن عدم العلم كي يكون اعتبار العلم رافعاً لموضوعه بل عبارة عن امر وجودي وهو الاحتمال الذي يصل الى حد العلم. ومن الواضح ان اعتبار احد الضدين لا يلازم اعتبار عدم الضد الاخر فالتـلازم بين الواقعين لا يستلزم التلازم بين الاعتبارين. وعليه فاعتبار العلم لايلازم اعتبار عدم الاحتمال الخاص فلا يكون اعتباره رافعاً لموضوع الاستصحاب.

ولكن لايخفى عليك قولـه (ع):« ولكن تنقضـه...» ليس انشاءً لحكم جديد او تحديداً للاستصحاب وانما هو عبارة اخرى عن ارتفاع موضوعه فهو بصدد بيان ارتفاع الاستصحاب عند ارتفاع موضوعه بلحاظ ملازمة اليقين لعدم موضوع الاستصحاب فليس له عنوانان احدهما اخذ في الموضوع واخر اخذ في الغاية.بل ليس الا فرد واحد وهو المأخوذ في الموضوع فاذا فرض انه وجودي اشكل القول بالحكومة على هذا الرأي من هذه الجهة.فأنتبه.

وأما ما أفاده المحقق النائيني في الاستدلال على كون التقدم من باب الحكومة من: أن التحقيق كون المجعول في الامارة هو الطريقية وتتميم الكشف والغاء احتمال الخلاف وما اشبه ذلك ـ لا المنجزية، لاستلزامه تخصيص الحكم العقلي بقبح العقاب بلا بيان وهو غير قابل للتخصيص ولاجعل المؤدى، لمحذور اجتماع الحكم الواقعي والظاهري ـ وحينئذٍ يرتفع موضوع الاستصحاب تعبداً عند قيام الامارة، وهو معنى الحكومة، لانه أوجب التصرف في عقد الوضع[2].

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤/ ١٨ ـ ١٩ ـ القسم الثاني طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فرائد الاصول ٤/ ٥٩٥ ـ ٥٩٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فلا يستلزم الحكومة، لأنك عرفت ان الدليل المتكفل للاعتبار ـ نفياً ـ..

تارة: يكون وارداً على الدليل الآخر، وذلك فيما اذا لوحظ الموضوع فيه ما لم يقم اعتبار على عدم كونه من افراد الموضوع المرتب عليه الحكم انشاء، لان الدليل المتكفل لنفي الفردية اعتباراً يكون حينئذٍ رافعاً لموضوع الحكم في الدليل الآخر حقيقة فيكون وارداً عليه.

واخرى: يكون حاكماً على الدليل الآخر، وذلك فيما اذا لم يكن قد لوحظ في الموضوع ما لم تنف فرديته اعتباراً، بل أخذ مطلقاً، فحينئذٍ يحصل التنافي بين الدليلين بمدلولهما اللفظي، فيكون أحدهما المعين ناظراً الى الآخر وحاكماً عليه.

وتقريب حصول النظر الموجب للحكومة: بان الاعتبار إنما يكون بلحاظ ترتب اثر عليه أو نفي أثر عنه وإلا لكان لغواً، فعند وجود دليل يتكفل ثبوت حكم لموضوع مّا، إذا ورد دليل يتكفل اعتبار أمر ليس بفرد من افراد ذلك الموضوع، فاذا لم يكن لهذا الاعتبار أي اثر ظاهر يحكم بدلالة الاقتضاء ـ التي هي بملاك صون كلام الحكيم عن اللغوية ـ بانه ناظر الى نفي ترتب الاثر عليه، فيحصل التنافي حينئذٍ، لان دليل الاعتبار ينفي ترتب الاثر على هذا الفرد بدلالته الالتزامية، والدليل الآخر يتكفل بدلالته المطابقية ترتب الاثر عليه. ويقدم حينئذٍ دليل الاعتبار لكونه ناظراً الى الدليل الآخر بمدلوله اللفظي، فيكون بمنزلة القرينة عليه. ويحكم حينئذٍ بان موضوع الحكم في ذلك الدليل انما هو خصوص ما لم يقم على عدم فرديته اعتبار.

وبالجملة: فالدليل المتكفل لنفي الفردية اعتباراً إنما يكون حاكماً على الدليل الآخر فيما اذا انحصر الأثر عليه في نفي الحكم الثابت للفرد بمقتضى الدليل الآخر، لتتم دلالة الاقتضاء حينئذٍ فيحصل النظر وإلا فمع وجود أثر

آخـر في نفي الفردية، فلا يكون متكفلاً لنفي الأثر الثابت بمقتضى الدليل الآخر، لانه انما يكون متكفلاً لذلك بدلالة الاقتضاء، وهي غير تامة مع وجود أثر للاعتبار.

وعلى هذا، فدليل الامارة وإن كان يتكفل اعتبار الطريقية وما ليس بعلم علماً ـ باعتبار انحصار المجعول بذلك فتكون أمراً اعتبارياً ـ، إلا ان ذلك لا يوجب حكومته على دليل الاستصحاب، لأن آثار اعتبار العلم لا تنحصر في نفي الاثر المترتب على عدم العلم ـ أعني: الاستصحاب ـ بل له آثار أخر كالمنجزية والمعذرية، ومع وجود آثار له فلا تتم الحكومة لعدم تمامية دلالة الاقتضاء الموجبة للنظر والحكومة.

ودعوى:التمسك باطلاق دليل الاعتبار في ترتيب جميع آثار العلم على الامارة باعتبارها علماً .

مدفـوعة: بان التمسك بالاطلاق ههنا يقتضي التصرف بجميع الأدلة الظاهرة في ترتيب الاحكام على الموضوعات الحقيقية الواقعية، بحملها على ترتب الحكم على الموضوع الأعم من الواقعي والاعتباري، لما عرفت من ان دلالة الاقتضـاء تقتضي التصـرف بدلالـة الدليل الآخر، فانه يستكشف بها كون الموضوع للاثر أعم من الفرد الواقعي والاعتباري، وهو خلاف ظاهر الدليل. فالاطلاق يحتاج الى موؤنة فلا يصح التمسك به.

نعم، لو كانت المنجـزية من الآثـار المختصة بالعلم الوجداني، بحيث يكون ثبوتها للامارة بدلالة الاقتضاء الموجبة للتصرف بدليلها، كان التمسك بالاطلاق بالنسبة الى جميع الآثار في محله، لان نسبة دلالة الاقتضاء الى جميع الآثار متساوية، ولا يكون في الاطلاق زيادة موؤنة لتجشمها على كل حال. ولكنه ليس

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كذلك، بل المنجزية من آثار الاعم من العلم الواقعي والاعتباري، وهو البيان، فثبوتها للامارة بعد اعتبارها لم يكن بدلالة الاقتضاء، فلا يوجب ثبوتها التصرف في اي دليل، وثبوتها كان في رفع اللغوية. بل لو كانت من الآثار المختصة بالعلم الواقعي لما كان لترتبها على الامارة ـ باعتبار الشارع علميتها ـ وجه، لانها من الاحكام العقلية لا الشرعية فلا تثبت باعتبار الشارع للمعتبر.

فما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) لا يخلو عن منع. ولا تتوجه به دعوى الحكومة، بل ما ذكرناه هو الوجه الوجيه للدعوى. وبه تمسك الشيخ (رحمه الله) في اثبات الحكومة في باب الاستصحاب وباب التعادل والترجيح[1].

وقد نفى المحقق الخراساني الحكومة. ولم يبين في باب الاستصحاب نفي الوجه الذي تبتني عليه الحكومة، وانما بيّن ان دليل الامارة لا نظر له بمدلوله اللفظي الى دليل الاستصحاب أصلاً. وبدون ذلك لا تتحقق الحكومة.[2]

واما التنافي الحاصل بينهما في مقام العمل، حيث ان كلاً منهما وارد في مورد الآخر، فهذا لا يوجب الحكومة، لانه لو كان يحقق النظر لكان كلاً منهما حاكماً ومحكوماً، لانه جهة مشتركة بينهما ولا تختص به الامارة. مضافاً الى ان ملاك النظر الموجب للحكومة لو كان هو التنافي بين المدلولين، لما كانت الامارة حاكمة على الاستصحاب في صورة الموافقة، لانتفاء الملاك ـ أعني: التنافي ـ. وما بيّنه ههنا أجنبي عن المهم في دعوى الحكومة أعني كون مفاد دليل الاعتبار نفي احتمال الخلاف .

نعم اشار الى ذلك في مبحث التعادل والترجيح بقوله: «وكيف كان ليس

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول/ ٤٠٧ و٤٣٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/ ٤٢٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مفاد دليل الاعتبار هو وجوب الغاء احتمال الخلاف تعبداً»[١].

وعلى كل حال فيتلخص الخلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية في أن الشيخ يذهب الى كون دليل اعتبار الامارة مفاده نفي احتمال الخلاف. وصاحب الكفاية يدعي عدم كونه كذلك. بل هو متكفل لجعل المنجزية والمعذرية أو جعل المؤدى. فالخلاف بينهما صغروي.

والذي[٢] يستفاد من كلام المحقق الأصفهاني (قدس سره) في المقام انه على القول بان دليل اعتبار الامارة يتكفل تنزيل الامارة منزلة العلم وعلى القول بانه يتكفل تنزيل مؤداها منزلة الواقع. يكون دليل الامارة حاكماً على دليل الاستصحاب.

وبيان ذلك: ان الامارة والاصل يشتركان في كون مفادهما معاً حكماً ظاهرياً، ولكن الامارة تفترق عن الأصل انها تتكفل اداء الحكم الظاهري بعنوان أنه الواقع، ولذا تترتب عليه آثار الواقع. بخلاف الاصل، فان ما يتكفل بيانه ليس بعنوان انه الواقع، بل هو في مرحلة متأخرة عن الجهل بالواقع. وعلى هذا، فتتضح حكومة دليل الامارة على دليل الاستصحاب لو كان متكفلاً لتنزيلها منزلة العلم، لانه يتكفل رفع موضوع الاستصحاب ـ وهو الجهل بالواقع ـ تعبداً، ويوجب التصرف في موضوع دليله فيكون ناظراً اليه وحاكماً عليه.

أما اذا كان دليلها متكفلاً لتنزيل المؤدي منزلة الواقع، فقد لا تتضح الحكومة حينئذٍ، لأنه لم يؤخذ في موضوع دليل الاستصحاب عدم الواقع، بل اخذ الشك وعدم العلم لا غير. فلا يوجب دليل الامارة التصرف في موضوعه، بل مفاده أجنبي عنه.[٣]

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/٣٣٨ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) لم يتعرض السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ له في هذه الدورة. (منه عفي عنه).

(٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٣/ ١٢٩ ـ الطبعة الاولى.

ولذلك ذهب المحقق العراقي الى عدم الحكومة على هذا القول.[١]

ولكنه مع هذا يمكن تقريب الحكومة على هذا القول ببيان: ان الموضوع اذا كان مركباً او مقيداً، فتنزيل احد الجزئين أو تنزيل القيد مع احراز الجزء الآخر او ذات المقيد يوجب التئام الموضوع ويترتب عليه الحكم، فتنزيل القيد على هذا تنزيل للمقيد بما هو مقيد لانه يوجب تحققه تنزيلاً، فيكون التنزيل حينئذٍ موجباً للحكومة، لانه ناظر الى موضوع الحكم فيضيقه أو يوسعه.

وموضوع الاستصحاب هو العلم المتعلق بالواقع، فالواقع قيد للعلم. ولا اشكال في انه عند قيام الامارة يعلم وجداناً بمؤداها ومفادها، فاذا كان المؤدى بمنزلة الواقع، خرج المورد حينئذٍ عن موضوع دليل الاستصحاب للعلم بالواقع حينئذٍ.

فبهذا التقريب تمكن دعوى حكومة دليل الامارة على دليل الاستصحاب بناء على القول بان مفاد دليل الاعتبار تنزيل المؤدى منزلة الواقع، لانه أيضاً يوجب خروج المورد عن موضوع دليل الاستصحاب.

ولكنه وان امكن تحققه ثبوتاً ،غير انه ليس بثابت في مقام الاثبات، فلا يتحقق ما هو اساس الحكومة من نظر الدليل الحاكم الى الدليل المحكوم.

وبيان ذلك: ان دليل التنزيل ظاهر عرفاً في كون التنزيل بلحاظ ترتيب آثار نفس آثار المنزل عليه على المنزل، لا الآثار الاخرى المرتبطة به بنحو ارتباط، فتنزيل زيد منزلة عمرو انما يكون بلحاظ ترتيب نفس آثار عمرو على زيد، لا آثار أبي عمرو أو أخيه على أبي زيد أو أخيه. ولما كانت الغاية في باب الاستصحاب وغيره من الاصول الشرعية هي العلم بالواقع، فدليل الامارة اذا كان يتكفل تنزيل المؤدى منزلة الواقع فهو انما يتكفل التنزيل المذكور بلحاظ

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٤ / ١٩ ـ القسم الثاني ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

ترتيب آثار نفس الواقع على المؤدى. أما ترتيب آثار ما يضاف اليه ويتعلق به، فلا يتكفله دليل التنزيل.

وعليه، فلا يتكفل ترتيب آثار العلم بالواقع على العلم بالمؤدى.

نعم، فيما اذا لم يكن للقيد أثر مستقل أصلاً، الا بلحاظ اضافة ذات المقيد اليه، كان تنزيل شيء منزلته بلحاظ ترتيب آثار المقيد بما هو مقيد، ويكون تنزيل القيد تنزيلا للمقيد بما هو كذلك التزاماً.

وبما ذكرنا، يندفع ما قد يستشكل به من انه: كما انه اذا كان دليل الامارة متكفلاً لتنزيل الامارة منزلة العلم يتمسك باطلاق دليل التنزيل، فيترتب عليها جميع آثار العلم، ولذلك يقال بحكومتها على أصالة البراءة وغيرها دون خصوص الاستصحاب. فكذلك اذا كان دليلها متكفلاً لتنزيل مؤداها منزلة الواقع، فليتمسك باطلاق دليل التنزيل ويرتب على المؤدى جميع آثار الواقع ولو كانت مرتبطة به بنحو ارتباط.

فان ما ذكرناه لا ينافي التمسك بالاطلاق، لان ظاهر دليل التنزيل ترتيب آثار نفس المنزل عليه على المنزل، فاذا كان له اطلاق يتمسك به في ترتيب جميع هذه الآثار عليه. فههٰنا يتمسك باطلاقه في ترتيب جميع آثار نفس الواقع على المؤدى، كما يتمسك باطلاقه في ترتيب جميع آثار نفس العلم فيما اذا كان دليل التنزيل متكفلاً لتنزيلها منزلة العلم.

وبالجملة: فما ذكر في تقريب الحكومة على هذا القول وان كان معقولاً وممكناً ثبوتاً، إلا انه غير تام اثباتاً، لعدم وفاء دليل التنزيل فيما نحن فيه بذلك.

وعليه، فينحصر الوجه الصالح لتقريب الحكومة فيما ذكره الشيخ وتصدى لنفيه صاحب الكفاية من: ان دليل الاعتبار يتكفل الغاء احتمال الخلاف

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بتعبير، وتنزيل الامارة منزلة العلم بتعبير آخر. وهذا الوجه هو اساس الحكومة، وهو كبروياً مسلم، لان الامارة بورودها تحقق الغاية للاستصحاب ولكل أصل أو ترفع موضوعه، فان الاصول الشرعية مغياة بالعلم أو مقيدة بعدم العلم، والمفروض ان الامارة علم تنزيلاً، فتتحقق الغاية بها أو يرتفع الموضوع. وبذلك تكون أدلتها حاكمة على أدلة الأصول لنفيها لموضوعها.

لكنه صغروياً محل اشكال بل منع، فانه ثبوتاً ممكن لكنه اثباتاً صعب الاثبات، فلا يمكن استفادة ذلك من أدلة الاعتبار.

وبيان ذلك: ان التنزيل عبارة عن أمر واقعي حقيقته ترتيب أثر شيء على شيء آخر، وقد يكشف عنه اللفظ، كما اذا صرح به وقيل:«انزلت هذا منزلة ذاك». وقد ينتزع عن اثبات الحكم المختص بشيء الى شيء آخر ولو لم يكن تصريح في البين، فانه ينتزع من هذا الاثبات تنزيل الشيء الآخر منزلة ذاك الشيء في أثره، ونظير ذلك في التكوينيات انه لو كان هناك أثر مختص عرفاً بشيء ثم ترتب ذلك الأثر على شيء آخر، فانه ينتزع عن ذلك كون هذا الشيء بمنزلة ذلك الشيء ـ لكن الفرق ان التنزيل لا يتصور في التكوينيات، لان ترتب الأثر التكويني واقعي لا جعلي وانما يتصور في المجعولات ـ.

وبهذا تعرف انه لا يلزم ان يكون دليل التنزيل لفظياً، بل يمكن ان يكون لبياً.

ثم لا يخفى ان تنزيل شيء منزلة آخر لا يجدي في ترتيب جميع آثار المنزل عليه على المنزل، إلا اذا كان الملحوظ في دليل التنزيل جميع الآثار. فالمترتب من الآثار هو الملحوظ في مقام التنزيل، فقد يلحظ جميع الآثار وقد يلحظ بعضها، فلا بد من ملاحظة دليل التنزيل وما هو ظاهر فيه. فحكومة الامارة على الاستصحاب من جهة تنزيلها منزلة العلم تتوقف أولاً على ثبوت التنزيل، وثانياً على كونه بلحاظ الاستصحاب المترتب على الشك. ولا يخفى عدم وفاء دليل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الامارة بكلتا الناحيتين، إذ غاية ما يستدل به على التنزيل المذكور امور:

الأول: قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾[١]، فان الظاهر منها ان السؤال في مقام يجب تحصيل العلم بالحكم، وظاهره الاكتفاء بسؤال الواحد واجابته في حصول العلم، فكأنه قال: «اسألوهم ان كنتم لا تعلمون لكي تعلموا». ولا يخفى ان إجابة الواحد لا توجب العلم الوجداني، فلا بد ان يكون ذلك تنزيلاً لخبر الواحد منزلة العلم.

الامر الثاني: تعبير الامام (عليه السلام) بـ: «عرف أحكامنا» في الرواية المقبولة: «انظروا....»[٢]، فان المشار اليه هو المجتهد. ولا يخفى ان معرفة الاحكام للمجتهد انما تكون بالطرق الظنيته غير الموجبة للعلم، فالتعبير عنه بـ: «عرف احكامنا» لا بد ان يكون من باب تنزيل الطرق المؤدية اليها منزلة العلم.

الامر الثالث: العقل، فانه يحكم بامتناع اجتماع حكمين فعليين في مورد واحد، فاذا قامت الامارة على حكم كان فعلياً بمقتضى دليل اعتبارها. وحينئذٍ يمتنع ان يكون هناك حكم فعلي آخر بمقتضى حكم العقل المذكور. فاحتمال الخلاف لما قامت عليه الامارة منفي بدليل اعتبارها بمقتضى حكم العقل.

الامر الرابع: بناء العقلاء على العمل بالامارة وترتيب آثار العلم عليها من المنجزية والمعذرية، فانه ينتزع عن ذلك تنزيلهم للامارة منزلة العلم. وقد عرفت امكان ذلك لعدم اشتراط كون دليل التنزيل لفظياً.

وهذه الأمور لا تفي باثبات المدعى..

أما الامر الأول: فالخدشة في الاستدلال به من وجوه:

---

(١) سورة النمل، الآية: ٤٢.

(٢) وسائل الشيعة ١٨/ ٩٨ باب ١١ من ابواب صفات القاضي حديث ١.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الوجه الأول: ان موردها ـ كما بين في محله ـ ليس الاحكام الفرعية، بل انما هو الامور الاعتقادية التي لا يكتفى فيها بغير العلم قطعاً.

الوجه الثاني: ان المراد من: «اهل الذكر» ليس الرواة أو المجتهدين، بل المراد إما الأئمة الاطهار (عليهم السلام) ـ كما هو مقتضى بعض الروايات الواردة في تفسير الآية الكريمة[1] ـ وإما علماء اليهود، لكون المسئول عنه ما يتعلق بنبوة نبينا (صلّى الله عليه وآله وسلّم) عندهم.

ولا يخفى ان ما يقوله كل منهما موجب للعلم. اما الأئمة المعصومون (عليهم السلام) فواضح. واما علماء اليهود فلأن ما يقولون في شأن النبوة الحقة مما يؤكد معتقداتنا ـ كما هو مقتضى الارجاع اليهم بايجاب السؤال منهم ـ، لا يحتمل فيه الكذب عادة ، لانهم اعداء النبوة ومنكروها، فبقولهم يحصل العلم العادي ـ المعبر عنه بالاطمئنان ـ، ان لم نقل بحصول العلم القطعي الوجداني.

الوجه الثالث: ان ظهور الآية في المدعى أساسه كون المطلوب في مقام السؤال هو العلم. لظهورها ـ على هذا ـ في كون السؤال لتحصيل العلم، فيكون من باب تنزيل ما يقوله اهل الذكر منزلة العلم. وهو غير ثابت، إذ يمكن ان يكون المطلوب هو كون العمل مستنداً الى مستند شرعي أو عقلي، فاذا كان هناك علم فهو المتعين، وإلا فالمرجع هو قول أهل الذكر، فتكون الآية بصدد جعل الحجية لقول أهل الذكر. فيكون مستنداً شرعياً يصح الاستناد اليه في مقام العمل مع عدم العلم،

هذا، مع انه لو سلم ظهور الآية الكريمة في اصل تنزيل الخبر منزلة العلم، واغمضنا النظر عن هذه المناقشات وامثالها مما تقدم في مبحث حجية الخبر، فذلك وحده لا ينفع في الحكومة، إذ من الواضح ان تنزيل الخبر منزلة العلم

---

(١) الكافي ١ / ٢١٠ باب ان اهل الذكر هم الائمة (ع).

في الآية انما هو بلحاظ مقام العمل والامتثال والتنجيز والتعذير، دون مطلق آثار العلم العقلية والشرعية، فلا نظر لها الى التعبد الاستصحابي الثابت في مورد عدم العلم.

وبالجملة: لا اطلاق في الآية بلحاظ جميع آثار العلم فلاحظ.

واما الأمر الثاني: فالخدشة في الاستدلال به من جهتين:

الأولى: ان حصول العلم الحقيقي والمعرفة الحقيقية بواسطة الطرق العلمية للمجتهد في الصدر الأول غير بعيد، لقرب العهد بزمان الأئمة المعصومين (عليهم السلام) ـ فان شأنهم شأن المقلدين في زماننا في معرفة فتاوى مقلديهم بالمعرفة الحقيقية أو العادية لتوفر الطرق العلمية لذلك ـ، فيكون اطلاق المعرفة من باب الفرد الغالب في زمان الحكم. وان لم تتحقق فيما بعد زمانه بمدة، كما في زماننا هذا.

مع،انه يمكن تحقق ذلك في زماننا بالنسبة الى المجتهد، لانه يعرف كثيراً من الاحكام الواقعية كالضروريات، وما استفيد من السنة المستفيضة والمتواترة. وهذا المقدار كاف في صحة اطلاق «عرف احكامنا» عليه.

الجهة الثانية: ان الاحكام أعم من الاحكام الواقعية والظاهرية. ولا يخفى ان المجتهد عارف بالاحكام الظاهرية حقيقة، لأن الأدلة الظنية علمية بالنسبة الى الحكم الظاهري، وان كانت ظنية بالنسبة الى الحكم الواقعي.

ولو أبيت إلا عن ظهور الاحكام في الاحكام الواقعية وانصرافها إليها، فالأمر حينئذٍ يدور بين ابقاء لفظ المعرفة على معناه الحقيقي وظاهره الاستعمالي، والتصرف في لفظ الاحكام بحملها على الأعم من الواقعية والظاهرية. وابقاء لفظ الاحكام على معناه الاستعمالي الظاهر، والتصرف في لفظ المعرفة بحملها على الأعم من المعرفة الحقيقية والمعرفة التنزيلية. ولا مرجح لأحد الظهورين على الآخر، فلا يتم الاستدلال بالرواية.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذا، مع مناقشته بما مرّ في مناقشة الاستدلال بالآية الكريمة من عدم الإطلاق بلحاظ جمع الآثار، إذ الرواية ليست بصدد بيان التنزيل، كي يتمسك باطلاقها، بل بصدد بيان حكم آخر مرتب على المجتهد الذي اطلق عليه العارف بالاحكام فانه يكشف عن ثبوت التنزيل في الجملة من دون كشف عن سعته وضيقه، والمتيقن منه تنزيله بلحاظ الحجية والمنجزية والمعذرية. فتدبر.

وأما الأمر الثالث: فالاستدلال به فاسد لوجوه:

الأول: انه على تقدير تماميته، فنتيجته الورود لا الحكومة، لانه ـ أي دليل الامارة ـ ينفي احتمال الخلاف حقيقة لا تعبداً، لامتناع تحقق الخلاف عقلاً.

الوجه الثاني: انه جهة مشتركة بين دليل الامارة ودليل الاستصحاب، فان مقتضى اعتبار الاستصحاب ثبوت الحكم المستصحب في المورد، وبمقتضى حكم العقل بامتناع اجتماع حكمين ينتفي احتمال خلاف المستصحب، فدليل اعتبار الاستصحاب يتكفل أيضاً نفي احتمال الخلاف بالتقريب المذكور.

الوجه الثالث: ان الحكم المأخوذ في موضوع الاصل لا يمتنع اجتماعه عقلاً مع الحكم الفعلي المتحقق بالامارة، لان موضوعه هو احتمال الواقع، والحكم المتحقق بها حكم ظاهري. وإلا للزم ارتفاع احتمال هذا الحكم بنفس اجراء الأصل، لانه يحقق حكماً ظاهرياً، فيلزم من اجرائه انتفاء موضوعه، وهو الاحتمال، وينتفي هو بانتفائه، فيمتنع اجراوه حينئذٍ، لان ما يلزم من وجوده عدمه محال. واذا ثبت عدم المنافاة بين الحكمين، فلا يكون نفي احتمال الخلاف في الامارة موجباً لارتفاع موضوع الأصل، لانه ينفي احتمال خلاف هذا الحكم من الاحكام الظاهرية، وهو لا يتنافى مع احتمال الحكم الواقعي المخالف لمؤدى الامارة، فلا تتحقق الحكومة.

وأما الأمر الرابع: فتمامية الاستدلال به تبتني على ان تكون المنجزية والمعذرية وغيرهما من آثار العلم المختصة به عرفاً، بحيث يكون ثبوتها لغيره

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

محمولاً على التنزل، وهو مما لا دليل عليه، اذ يمكن ان تكون في نظر العقلاء اثراً أعم للعلم لا مساوٍ. وقد عرفت ان انتزاع التنزيل انما يكون من ترتيب الآثار المختصة بشيء على آخر، فترتيب وجوب الا كرام على زيد مع ترتيبه أولاً على بكر لا يعد تنزيلاً لزيد منزلة بكر كما لا يخفى.

الا ان يقرّب هذا الوجه: بان العقلاء في مقام عملهم لا يعتنون باحتمال الخلاف الموجود عند قيام الامارة وينزلونه منزلة العدم، والمفروض ان الشارع امضى السيرة العقلائية.

وفيه: انه لو تم، فهو لا يتكفل الا تنزيل الامارة منزلة العلم في مقام المنجزية والمعذرية، إذ المنظور في عمل العقلاء ذلك دون التعبد الاستصحابي ونحوه..

واذا لم يصلح أي دليل على اثبات تكفل دليل الامارة نفي احتمال الخلاف، فلا سند حينئذٍ لدعوى الحكومة.

ثم انه لو لم تثبت دعوى الورود والحكومة فلا مناص عن القول بتخصيص دليلها لدليله، لان أغلب مواردها لو لم تكن كلها من موارد الاستصحاب، فيلزم من العمل بدليل الاستصحاب وطرح دليل الامارة عدم العمل بها أصلاً أو إلا نادراً، وهو لا يصحح الاعتبار بل يستلزم لغويته.

تذييل[1]: لا يخفى أنه مع الالتزام بالورود بالتقريب الذي ذكرناه، فانما يلتزم به في صورة قيام الامارة على الخلاف، اما مع قيامها على طبق الحالة السابقة فلا يتحقق الورود، لانا قد قربنا الورود بان المراد بالشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو عدم الحجة، وقيدناه بان يكون على الخلاف ـ بقرينة النهي عن النقض به الظاهر في كونه على خلاف الحالة السابقة بحيث يصدق

---

(١) لم يتعرض له السيد الاستاذ ـ دام ظله ـ في الدورة الثانية. (منه عفي عنه).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

معه النقض ـ، فاليقين لا ينقض بغير الحجة على الخلاف.

والورود على هذا انما يتحقق فيما اذا كانت الامارة قائمة على خلاف اليقين السابق، لتحقق الحجة والطريق على الخلاف، فينتفي موضوع الاستصحاب حقيقة. أما اذا كانت الامارة قائمة على وفق اليقين السابق، فالمتحقق انما هو الطريق والحجة على الوفاق، فلا يرتفع حينئذٍ موضوع الاستصحاب لعدم منافاته لتحقق عدم الطريق على الخلاف وهو الشك، واذا تحقق موضوع الاستصحاب وهو عدم الطريق والحجة على الخلاف، كان المورد مشمولاً لعموم أدلة الاستصحاب والنهي عن النقض، فيجري الاستصحاب في عرض الامارة.

نعم، لو أخذ في موضوع الاستصحاب عدم الحجة مطلقاً ولو لم يكن على الخلاف، كانت الامارة الموافقة واردة، لانها تنفي موضوعه، وهو عدم الحجة، لأنها تحقق الحجة. ولكنه ليس كذلك، بل المأخوذ في موضوعه هو عدم الحجة على الخلاف ـ كما حققناه ـ.

وقد اشار الى الاشكال صاحب الكفاية بقوله: «وعدم رفع اليد عنه...». فانه قد يرد أيضاً بناء على تقريبه للورود. فانه قرّبه: بان النقض بالامارة ليس نقضاً بالشك كي يكون منهياًعنه، بل هو نقض باليقين أو بالدليل. وفي صورة قيام الامارة الموافقة لا يتصور النقض بالامارة، كي يقال انه ليس نقضاً بالشك بل بالدليل، ولا اشكال في وجود الشك في المورد، فيكون المورد مشمولاً لدليل الاستصحاب، لان رفع اليد عن اليقين السابق نقض لليقين بالشك[1].

والظاهر من عبارة الكفاية في مقام الجواب عن الاشكال: ان البقاء على اليقين السابق ليس من جهة ملازمة الرفع لنقض اليقين بالشك، كي يكون منهياً

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/ ٤٢٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

عنه، بل من جهة لزوم العمل بالحجة ووجوب السير على طبق الطريق المعتبر.

وهذا بظاهره لا يرفع الاشكال ولا يحقق الورود، لان شمول دليل الاستصحاب للمورد قهري لتحقق موضوعه ـ وهو كون النقض بالشك ـ، فما المانع من التمسك به في عرض الامارة؟!.

ولكن يمكن توجيه ما ذكره بما يحقق الورود ويرفع الإشكال.وبيانه: ان موضوع النهي في الاستصحاب هو: «النقض بالشك»، فالموضوع هو المقيد، والمقيد بما هو مقيد الذي هو الموضوع كما يرتفع بارتفاع القيد كذلك يرتفع بارتفاع ذات المقيد. ففي المقام حيث ان رفع اليد عن الحالة السابقة ينطبق عليه عنوان مخالفة الحجة، فرفع اليد عنه اذا كان بهذا العنوان ـ اعني: بعنوان مخالفة الحجة ـ لا يشمله النهي الاستصحابي، لانه ليس بعنوان نقض اليقين بالشك، فلا ينطبق عليه موضوع النهي الاستصحابي وهو النقض. وان كان يشمله نهي آخر، وهو النهي عن مخالفة الحجة، فالنهي عن رفع اليد موجود ولكن بعنوان انه مخالفة الحجة لا بعنوان انه نقض لليقين بالشك كي يكون من باب الاستصحاب. فموضوع النهي الاستصحابي مرتفع، وهو النقض بالشك بارتفاع النقض ـ وهو ذات المقيد ـ. كما انه في صورة قيام الامارة على الخلاف يرتفع الموضوع بارتفاع قيده، لصدق النقض بالدليل لا بالشك.

وبالجملة: فتقريب الورود ـ على ما ذهب اليه صاحب الكفاية ـ في صورة الموافقة ممكن بنحو تقريبه في صورة المخالفة.

ثمرة التذييل

ثم أن ثمرة ذلك تظهر في صورة العلم الاجمالي وقيام الامارة على احد الطرفين وقيام اخرى على الطرف الآخر، وكان أحدهما مورداً للاستصحاب، فانه مع تمامية الورود في صورة الموافقة وان الاستصحاب يكون في طول الامارة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الموافقة، يكون التعارض بين الامارتين فقط فيتساقطان، فيجري الاستصحاب حينئذٍ في طرفه، لعدم المعارض، وعدم الوارد لعدم العمل بالامارتين. وأما مع عدم تمامية الورود ـ كما قربناه ـ وكون الاستصحاب في عرض الامارة الموافقة، كان التعارض بين كل من الامارة والاستصحاب في هذا الطرف والامارة في الطرف الآخر، فيسقط الجميع عن العمل للتعارض.

ومما ينبغي أن يعلم: أن هذه الثمرة انما تتم لو بني ـ في صورة كون احد الطرفين في العلم الاجمالي مجرى لأصل، والطرف الآخر مجرى لأصول طولية بعضها في طول بعض ـ على كون المعارضة في الأصول المذكورة بين الأصل في أحد الطرفين والأصل الأول الاسبق رتبة في الطرف الآخر. أما لو بني على كون المعارضة بين هذا الاصل وجميع الأصول الطولية ـ كما عليه المحقق النائيني (قدس سره)[١] ـ، فلا تتم الثمرة ولو قيل بالورود، لأن المعارضة على القول به بين الامارة في احد الطرفين والامارة والاستصحاب في الطرف الآخر أيضاً.

وكلام المحقق النائيني وان كان ناظراً الى التعارض الحاصل بين الأصول، ولكن ما ذكره من الدليل على مدعاه يشمل الامارات أيضاً لا خصوص الاصول، فالتفت.

والذي تبين من جميع ما ذكرناه في المقام: أن الوجه في تقديم الامارة على الاصل الاستصحابي هو ورودها عليه، وانه لو تنزلنا عن دعوى الورود، فلا بد من الالتزام بالتخصيص ولو كان بين دليليهما عموم من وجه، لعدم تمامية دعوى الحكومة.[٢]

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٤٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) قد يشكل الالتزام بحكومة الامارة على الاستصحاب ـ باعتبار ان دليلها يتكفل جعلها علماً تنزيلياً والمأخوذ في موضوع الأصل الجهل بالواقع فيكون ورود الامارة رافعاً لموضوع الأصل تعبداً ـ بان الامارة قد أخذ في موضوعها الشك أيضاً وذلك لان لا اشكال في عدم اعتبارها مع اليقين بالواقع

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ثم أن هناك قواعد ثلاث تردد أمرها بين الامارية والأصلية، ووقع الخلاف في ذلك بين الأعلام. وهي: قاعدة اليد. وقاعدة الفراغ والتجاوز. وأصالة الصحة في عمل الغير.

ولاباس في تنقيح الكلام فيها مفصلاً لما يترتب عليها من آثار فقهية جمة جليلة.

بأي نحو من انحاء الاعتبار. فيدور الأمر ثبوتاً بين ان يؤخذ في موضوعها الجهل بالواقع أو يكون مطلقاً بالنسبة الى مجال العلم والجهل أو يكن مهملاً. لا مجال للثالث لامتناع الاهمال في مقام الثبوت. وكذا الثاني لما عرفت من عدم اعتبارهما في صورة اليقين والعلم. فيتعين الثالث. واذا كان موضوعها مقيداً بالجهل فالاستصحاب يتكفل تنزيل الشك منزلة اليقين، فهو يثبت اليقين تنزيلاً، فيكون رافعاً لموضوع الامارة وحصول اليقين بالواقع تعبداً، فلا حكومة للامارة على الاستصحاب بل بينهما تحاكم بالتقريب المذكور.

وقد أجيب عن هذا الاشكال بجوابين:

الأول: أن الشك المأخوذ في موضوع الأصل مفهوم عام يصلح للانطباق على الفرد الحقيقي للشك والاعتباري.

بخلاف المأخوذ في موضوع الامارة، فانه حيث كان بحكم العقل كان ظاهراً في الصفة الوجدانية.

وعليه، فحيث ان دليل الامارة يتكفل اعتبارها علماً، كان ورودها رافعاً لموضوع الأصل، بخلاف الأصل فانه لا يتكفل رفع الشك حقيقة بل تنزيلاً وهو لا يجدي لان الشك المأخوذ في موضوع الامارة واقع الشك الظاهر في الصفة الوجدانية. وبعبارة اخرى: ان حيث اخذ الشك في موضوع الأصل اثباتاً ولفظاً كان ظاهراً في أن الموضوع كل ما يصدق عليه الشك ولو بواسطة الاعتبار. وهذا بخلاف الشك المأخوذ في موضوع الامارة، فانه مأخوذ ثبوتاً والمراد به واقع الشك لا عنوانه اذ لا ربط بالصدق ونحوه في مرحلة الثبوت.

وبهذا تكون الامارة حاكمةعلى الاصل دون العكس، مع الالتزام بأخذ الشك في موضوع الامارة.

وفي هذا الجواب ما لا يخفى:

أما أولاً: فلما عرفت من أن دليل الامارة لايتكفل الاعتبار، اذ مشروعية الاعتبار تختص بموارد خاصة.

وأما ثانياً: فلأنه مع التسليم بكونه متكفلة للاعتبار، انما تكون واردة لا حاكمة لنفيها الموضوع تكويناً ـ كما عرفت ـ مضافاً لاختصاص ورودها بما اذا لم يكن للامارة من أثر غير نفي الحكم الثابت

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

بالدليل الآخر. وليس الأمر كذلك إذ للامارة آثار خاصة ولو لم يكن هناك استصحاب ونحوه.

وأما ثالثاً: فلأن مبنى الاشكال على تكفل الامارة التنزيل لا الاعتبار وبه يحصل التحاكم، لأن مفاد الاستصحاب هو تنزيل الشك منزلة اليقين. والتفريق انما يكون بلحاظ نفي الأثر المترتب على الموضوع، وهو يتحقق ولو كان الموضوع هو واقع الشك إذ لا نظر له جداً الى الموضوع، بل نظره الى الحكم بلسان نفي الموضوع. فلاحظ.

الجواب الثاني: ما هو المشهور من ان الشك أخذ في الامارة مورداً وفي الأصل موضوعاً، فلا حكومة للاصل على الامارة لعدم نظره اليها.

وتوضيح هذا الجواب بنحو يندفع به الاشكال والبرهان على أخذ الشك في الموضوع نقول: أن ما يوجب تحديد الحكم بحمد خاص بحيث لا يتعداه الى غيره. تارة يكون مأخوذاً في مرحلة سابقة على الحكم سواء كان قيداً للحكم كالأمور غير الاختيارية أو لا موضوع كالأمور الاختيارية ـ وان كان التحقيق رجوع قيود الحكم الى الموضوع ـ.

وأخرى: يكون ملحوظاً ومأخوذاً مساوقاً للحكم ومقارناً له في المرتبة، بمعنى ان فعلية الحكم تكون في ظرف تحقق القيد، فتكون فعلية الحكم وثبوت القيد متنازلين. نظير ثبوت الضد، فانه مقيد بعدم الضد الآخر، كثبوت الوجوب فانه لا اشكال مقيد بعدم الحرمة إذ لا يثبت الوجوب في ظرف الحرية. ففعلية الوجوب انما تكون مع عدم الحرمة، ولكن تقيد الوجوب بعدم الحرمة ليس بمعنى أخذ عدم الحرمة في مرحلة سابقة عليه وفي مرحلة اصل ثبوته، بحيث يكون التصرف فيه تصرفاً في الحكم ومحققاً للحكومة. بل بمعنى ان ثبوت الوجوب انما يكون في هذا الظرف دون غيره فهو ملحوظ في رتبة الحكم والا لكان الدليل الموجب لاثبات الحل مثبتاً للوجوب، لانه حقق موضوع الوجوب ولا اشكال في انه لا يلتزم به أحد. نعم قد يكون ذلك بنحو الملازمة والاصل المثبت وهو غير ما نحن فيه.

وعليه، فالدليل المثبت لعدم الضد أو النافي له لا يتعرض لثبوت الضد الآخر أو نفيه بحال.

والأمر في الامارات كذلك، فان تقيدها بعدم العلم كتقيد الضد بعدم الضد الآخر. بل هي من انه بعينـه، وذلك لان الدليل على عدم ثبوت الامارة مع العلم بالخلاف انما هو ثبوت التضاد العلمي أو الواقعي. وذلك فان التضاد فيها بملاك التضاد بين الاحكام لا في ذاتها، فان الاحكام غير متضادة بنفسها بل متضادة في مرحلة داعويتها ومقام الامتثال، لأن المكلف لا يمكنه امتثال الحكمين معاً. فكذلك التضاد بين جعل الامارة علماً تنزيلياً والعلم بالواقع. لان جعل العلم التنزيلي مرجعه الى جعل وجوب العمل على طبقه وبلحاظ الجري العملي. وجعل الواقع الذي تعلق به العلم يرجع الى ذلك أيضاً فجعل الواقع وجعل العلم على خلافه متضادان في مرحلة الامتثال. فأخذ عدم العلم في مورد الامارة من باب أخذ عدم الضد واقعاً أو علماً. وقد عرفت انه لم يؤخذ قيداً للحكم بالمعنى الذي كون التصرف فيه موجباً للتصرف

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

في نفس الحكم، بل بالمعنى الآخر، وهو معنى الموردية، فاتضح بذلك الفرق بين المورد والموضوع المذكور في جواب الاعلام.

ومن هنـا يتضح كون الجواب عن البرهان المزبور، بالالتزام بالاهمال في الموضوع في مرحلة الثبوت ولا محذور فيه، لان امتناع الاهمال في مقام الثبوت باعتبار ايجابه للتردد في الحكم وانه يشمل المقيد وغيره أو لا؟ اذ لا مجال لتردد الحاكم في حكمه نفسه وعدم علمه بمقدار شموله. وأما اذا كان الاهمال غير مركب للتردد في الحكم بل كان مقدار الحكم معلوماً فلا مانع فيه لان المجعول الذي لا يمكن التردد فيه لا تردد فيه واقعاً والتردد في غيره لا مانع منه. والمقام من هذا القبيل لان الحكم معلوم المقدار والحد ولو مع اهمال الموضوع.

ولو أبيت إلا عن امتناع الاهمال في الموضوع أيضاً باعتبار أن الحاكم مع التفاته الى ضيق دائرة حكمه يلحظ الموضوع ضيقاً قهراً عليه، فيكون الموضوع ضيقاً أيضاً كالحكم.

فلا مانـع من الالتزام به بالنحو الذي التزمنا به في ظرف الحكم بان يلحظ عدم العلم ظرفاً للموضوع لا قيداً وموردا لا جزءاً. فلا يكون التصرف فيه تصرفاً في الموضوع أصلاً. فالتفت.

استدراك : أن الوجه في تقديم الامارة على الاصل بالحكومة إن كان لأجل تعرض نفس الامارة لمفاد الأصل باعتبار انها تثبت ما نفاه الأصل أو العكس، فذلك غير موجب للحكومة وإلا يحصل التحاكم، فان الأصل أيضاً متعرض، لمفاد الامارة لانه ينفي ما تثبته الامارة أو العكس، فملاك حكومة نفي الامارة، موجود. وإن كان بلحاظ دليل اعتبار الامارة لا نفس الامارة، فهو ليس ناظراً الى دليل الاصل بمفاده فانها مفاده على المشهور ثبوت حكم ظاهري على طبق مؤدي الامارة وعلى المختار ثبوت المنجزية والمعذرية بقيام الامارة، وعلى كلا الوجهين لا تعرض له بوجه لدليل الأصل كي يكون حاكماً عليه.

ثم انه قد يقرر وجه حكومة الامارة على الاصل: بان كلًا من دليل إعتبار الامارة والاصل وان كان يتكفـل الغاء احتمال الخلاف، فدليل اعتبار الامارة يتكفل الغاء احتمال خلافها. ودليل اعتبار الاصل يتكفل الغاء احتمال خلافه، إلا أنه لما لم يكن دليل اعتبار الأصل ناظراً الى الغاء حكم الامارة، لأن حكم الاصل مترتب على الشك في الواقع الذي هو مؤدي الامارة، فلا يمكن أن يكون الواقع مأخوذاً فيه عدم حكم الأصل لان حكم الاصل في طول الواقع، وكان دليل اعتبار الامارة متكفلاً لنفي احتمال خلافه، ومنه حكم الأصل. كانت الامارة رافعة لموضوع الاصل وهو احتمال الخلاف ونافية لحكمه، بخلاف الاصل فانه غير رافع لموضوع الامارة، إذ لا تعرض له لحكمها، فانه يتكفل الغاء احتمال خلاف حكمه مما هو في مرتبته ولا يتعدى الى الواقع كي يكون ناظراً الى الامارة أيضاً. ونفى هذا الوجه صاحب الكفاية بأن لم يثبت بان دليل الاعتبار في الامارة والاصل يتكفل الغاء احتمال الخلاف كي يقرر

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

ما ذكر. هذا محصل توضيح عبارة الكفاية. ولا بد من التعرض لشيء استطرادي أيضاً وهو انه قد يشكل على القول بحكومة الامارة على الاستصحاب.

بتقريب: ان دليل الامارة يتكفل جعلها علماً تنزيلياً والمأخوذ في موضوع الاصل الجهل بالواقع، فيكون ورود الامارة رافعاً لموضوع الاصل تعبداً بان الامارة أيضاً قد اخذ في موضوعها الشك وذلك لأنه لا اشكال في عدم اعتبارها مع اليقين بالواقع باي نحو من انحاء الاعتبار، فيدور الأمر ثبوتاً بين ان يؤخذ في موضوعها الجهل بالواقع أو يكون مطلقاً بالنسبة الى حكم العلم والجهل أو يكون مهملاً لا مجال للثالث لامتناع الاهمال في مرحلة الثبوت. وكذا الثاني لما عرفت من عدم اعتبارها في صورة اليقين والعلم، فيتعين الثالث، واذا كان موضوعها مقيداً بالجهل فالاستصحاب يتكفل تنزيل الشك منزلة اليقين، فهو يثبت اليقين تنزيلاً فيكون رافعاً لموضوع الامارة لحصول اليقين بالواقع تعبداً، وبالجملة: يلزم من تقريب حكومة الامارة على الاستصحاب ذكر التحاكم من الطرفين.

ولا وجه للتقصي عن هذا الاشكال بعدم أخذ الجهل في الامارة موضوعاً بل مورداً لما عرفت من اقامة البرهان على اخذه في موضوعها .

وبالجملة: لا يتضح الفرق بين الموضوع والمورد الا لفظاً.

ويمكن الاجابة عنه: ان الفرق بين الموضوع والمورد هو: ان القيود التي تحدد الحكم بنحو خاص بحيث لا يتعداه الى غيره ولا يتحقق في ظرف آخر على نحوين:

الأول: مما يرجع الى المرتبة السابقة على الحكم، وهي التي يعبر عنها بقيود الموضوع، كأخذ العادل في موضوع وجوب الاكرام في قول الأمر: «اكرم العالم العادل».

الثاني: ما يكون متحداً في المرتبة مع الحكم، بان يؤخذ في نفس الحكم دون الموضوع، وهو المعبر عنه بقيود الحكم. وذلك نظير التعبد بأحد جزئي الموضوع، فانه مقيد بالتعبد بالجزء الآخر ـ في صورة عدم احرازه بالوجدان ـ بحيث يكون التعبد بالجزء الآخر في عرضه التعبد به، فهو مأخوذ في نفس الحكم وهو التعبد، بحيث لولاه لما صح التعبد به، وليس مأخوذاً في مرحلة سابقة عليه للزوم المدعى ـ كما لا يخفى ـ. فالقسمان يشتركان في كونهما محددان للحكم بحد خاص، بحيث لا يثبت مع عدم ثبوتهما، إلا انهما يختلفان في ان احدهما يؤخذ في المرحلة السابقة على الحكم، والثاني: يؤخذ في مرحلة الحكم نفسه، ويكون قيداً لنفس الحكم. فيمكن أن يكون المراد بقيد الموضوع هو القيد المأخوذ في مرحلة سابقة عن الحكم، وبقيد المورد هو المأخوذ في نفس الحكم. وحيث ان الشك أخذ في الاستصحاب في المرحلة السابقة مع التعبد وفي الامارات ليس كذلك، بل الحكم مقيد بهذا القيد يعني بصورة الجهل دون العلم بالدليل العقلي، كان الشك مأخوذاً في موضوع الاستصحاب دون الامارة، بل فيها اخذ في نفس الحكم، وهو المراد من كونه مأخوذاً في موردها. وعلى هذا فلا يكون الاستصحاب حاكماً على الامارة لانه لا يتصرف

....

في موضوعها.

وتوهم: ان الدليل الحاكم أعم مما كان متصرفاً في قيود الموضوع أو قيود الحكم، فانه لو قال أكرم زيداً وقيد الوجوب ليوم الجمعة، ثم قام دليل على هذا اليوم المتوهم كونه يوم جمعة، ليس بيوم الجمعة كان هذا حاكماً على الدليل الآخر ورافعاً لحكمه، فاذا كان الشك في الامارة مأخوذاً قيداً للحكم كان الاستصحاب رافعاً له وهو واضح.

مندفع: بأن الشك لم يؤخذ شرطاً وقيداً للحكم كي يلزم ما ذكر، بل أخذه في الحكم بنحو يكون الحكم هو الحصة الملازمة للشك، والتي تكون مع الشك بحيث لا يثبت الحكم في غير هذا الظرف، فلا يكون الدليل الرافع للشك متعرضاً للحكم بحال، اذ لا علاقة للشك بالحكم لا قيداً ولا موضوعاً، بل بنحو الملازمة. فغاية ما يكون ان الدليل الرافع للشك يكون معارضاً ومنافياً للامارة بمدلولاها ـ وهو العلم التنزيلي ـ وهو لا يرفع حكومتها على الاستصحاب لما عرفت أن أحد الدليلين اذا كان رافعاً لموضوع الآخر كان حاكماً عليه ولو كان الآخر منافياً له في الدلالة.

ومن هنا تتضح الاجابة عما اقيم من البرهان على اخذ الشك في موضوع الامارة وذلك بالالتزام بالاهمال في جانب الموضوع، وأما المحذور المذكور على الاهمال في مقام الثبوت وهو لزوم تردد نفس الحاكم في حكمه لعدم علمه بشموله للمورد المشكوك وعدمه، فهو لا يتأتى، لأن هذا انما يتم لو كان الاهمال في الموضوع موجباً للاهمال في نفس الحكم، أما العلم بالحكم وحده وانه مقيد بغير المورد ـ كما عرفت ـ فالاهمال في الموضوع غير ضائر أصلاً، لان المجعول الذي لا معنى للتردد فيه لا تردد فيه، وغيره التردد فيه غير ضائر. فالتفت.

استدراك : يتبع مبحث اخذ الجهل في موضوع الاصول والامارة

والجواب عن هذا الاشكال: ان الاهمال في الموضوع في مرحلة الثبوت إنما يمتنع إذا كان موجباً للتردد في نفس الحكم وانه يشمل المقيد وغيره أولاً، إذ لا مجال لتردد الحاكم في نفس حكمه وعدم علمه بمقدار شموله وانه في هذا المورد ثابت أو لا. إما إذا كان الاهمال ليس موجباً للتردد في الحكم بل كان مقدار الحكم معلوماً فلا مانع من ذلك، لان المجعول الذي لا يمكن التردد فيه لا تردد فيه والتردد في غيره لا دليل على امتناعه. وما نحن فيه كذلك. وتوضيح ذلك: أن ما يوجب تحديد الحكم بحد خاص بحيث لا يتعداه الى غيره.

تارة: يكون مأخوذاً في مرحلة سابقة على الحكم سواء كان قيداً للحكم كالأمور غير الاختيارية او الموضوع كالأمور الاختيارية وان كان التحقيق رجوع قيود الحكم الى الموضوع.

وأخرى: يكون ملحوظاً ومأخوذاً مساوقاً للحكم في المرتبة بمعنى ان فعلية الحكم تكون في ظرفه تحقق القيد، فتلحظ فعلية الحكم المقيد بنحو الملازمة، نظير ثبوت الصد، فانه مقيد بعدم الضد الآخر

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

....

كثبوت الوجوب، فانه لا اشكال انه مقيد بثبوت عدم الحرمة، إذ لا يثبت الوجوب في ظرف الحرمة. ففعلية الوجوب انما تكون مع عدم الحرمة. فيكون تقيد الوجوب بعدم الحرمة ليس بمعنى أخذ عدم الحرمة في مرحلة سابقة عليه بحيث يكون التصرف فيه تصرفاً في الحكم ومحققاً للحكومة. بل هو بمعنى ان ثبوت الوجوب انما يكون في هذا المورد دون غيره فهو ملحوظ في رتبة الحكم. وإلا لكان الدليل الموجب لاثبات الحل مثبتاً للوجوب لانه حقق موضوع الوجوب ولا اشكال في انه لا يتلزم به أحد نعم قد يكون ذلك بنحو الملازمة والأصل المثبت وهو غير ما قرره.

وعليه، فالدليل المثبت لعدم الضد وما هو كرافع أو النافي له لا يتعرض لثبوت الضد الآخر أو نفيه بحال.

والأمر في الامارات كذلك فان تقيدها بعدم العلم كتقيد الضد بعدم الضد الآخر، بل من بابه بعينـه، وذلك لأن الدليل على عدم ثبوت الامارة مع العلم بالخلاف انما هو ثبوت التضاد العلمي أو الواقعي. فاعتبار عدم العام في التعبد بالامارة من باب اعتبار عدم الضد في ثبوت الضد الآخر. وقد عرفت أنه لم يؤخذ قيداً للحكم بالمعنى الذي يكون التصرف فيه موجباً للتصرف في نفس الحكم، بل بالمعنى الآخر، وهو معنى الموردية في كلام. فاتضح بذلك والفرق بين المورد والموضوع المذكور في جواب الاعلام. وان ما ذكر عن الترديد العقلي غير ناهض على اخذ الشك في موضوع الامارات.

تقريب التضاد: أن التضاد فيها بملاك التضاد بين الاحكام لا في ذاتها، وذلك لان الاحكام غير متضادة بنفسها، بل متضادة في مرحلة داعويتها ومقام الامتثال. فان المكلف لا يمكن امتثال الحكمين معاً. فكذلك التضاد بين جعل الامارة علماً تنزيلياً والعلم بالواقع. لأن جعل العلم التنزيلي مرجعه الى جعل وجوب العمل على طبقه بلحاظ الجري العملي. وجعل الواقع الذي تعلق به العلم يرجع الي ذلك أيضاً فجعل الواقع وجعل العلم على خلافه متضادان في مرحلة الامتثال، فأخذ عدم العلم في مورد الامارة من باب أخذ عدم الضد، لان الضد واقعاً هو نفس العلم بهذا اللحاظ بلحاظ ايجابه للمحركية بكشفه عن الواقع. فالتفت.

الفهرس

الاستصحاب

تنبيهات الاستصحاب

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

خاتمة: في شروط الاستصحاب


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

